





Die moralische

# Zugend der Religion

in ihren  
unmittelbaren Akten und Gegensätzen

dargestellt von



Dr. Johann Baptist Wirthmüller,  
Professor der Moral-Theologie an der kgl. Universität München.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

---

Freiburg im Breisgau.  
Herder'sche Verlags-handlung.  
1881.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.







Die moralische

Tugend der Religion.



Die moralische

# Tugend der Religion

in ihren  
unmittelbaren Akten und Gegensätzen

dargestellt von

Dr. Johann Baptist Wirthmüller,  
Professor der Moral- und Theologie an der k. Universität München.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

---

Freiburg im Breisgau.  
Herder'sche Verlags-Handlung.  
1881.  
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

BX1758  
.W78

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.



Entered according to Act of Congress, in the year 1881, by *Joseph Gummersbach* of the firm of **B. Herder**, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

---

Buchdruckerei der Herder'schen Verlags-Handlung in Freiburg.

4. P. (Pam)

1478563

Aug

Der

hochwürdigen theologischen Fakultät

der

königl. Julius-Maximilians-Universität

in Würzburg

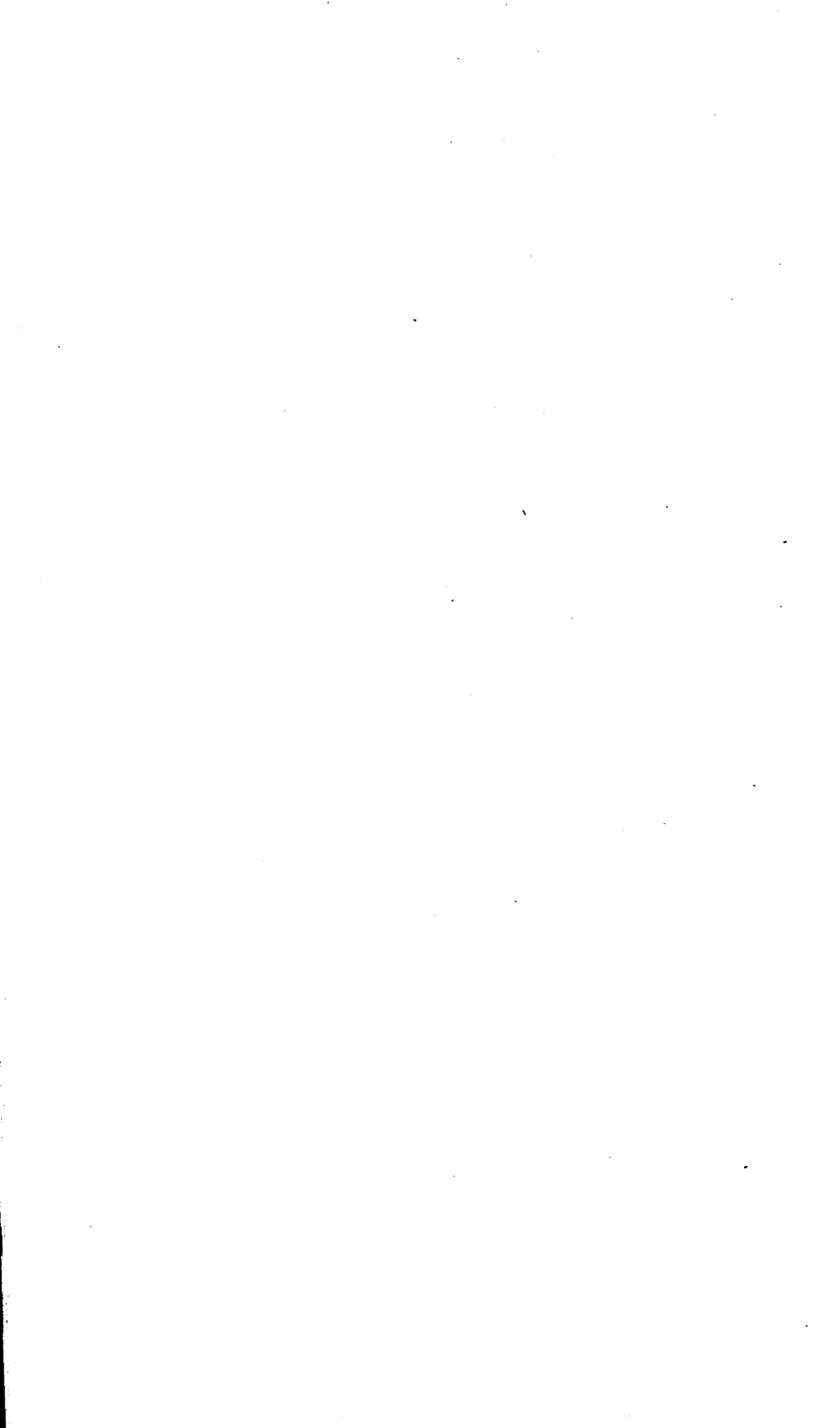
aus Anlaß ihrer dritten Säkularfeier

in dankbarer Erinnerung und kollegialer Freundschaft

gewidmet

vom Verfasser.

228924



## Vorwort.

---

In vorliegender Schrift ist der Versuch gemacht worden, die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen monographisch zu behandeln.

Ueber die Art und Weise, wie der Gegenstand aufgefaßt, entwickelt und dargestellt wurde, orientirt in Kürze ein Blick auf die übersichtliche Inhaltsangabe, welche der Abhandlung vorausgedruckt ist. Ein am Ende beigegebenes Sach-Register sucht das Nachschlagen zu erleichtern.

Der Verfasser berücksichtigte bei Abfassung seines Werkes nicht bloß theologisch gebildete Leser, sondern wollte auch für weitere Kreise durch Anregung und Belehrung sich nützlich erweisen. Zur Weckung und Verstärkung des religiösen Sinnes im gläubigen Volke in bescheidener Weise einen kleinen Beitrag zu liefern, war der Zweck, den er stets im Auge zu haben sich bestrebte.

Möge Gott das Unternehmen mit seinem Segen begleiten.

München, am Feste des hl. Erzengels Michael 1881.

---





# Inhalt.

---

Vorwort . . . . .	Seite VII
-------------------	--------------

## Erstes Hauptstück.

### Die moralische Tugend der Religion im Allgemeinen.

§ 1. Definition der Religion . . . . .	1—7
§ 2. Das Subjekt der Religion . . . . .	7—10
§ 3. Das Object der Religion . . . . .	10—14
§ 4. Umfang und Eintheilung der Religion . . . . .	15—19
§ 5. Möglichkeit, Nothwendigkeit, Pflichtmäßigkeit der Religion . . . . .	19—22

## Zweites Hauptstück.

### Die Devotion.

§ 6. Definition der Devotion . . . . .	22—25
§ 7. Ursachen und Genesiß der Devotion . . . . .	25—26
§ 8. Eintheilung der Devotion . . . . .	27—29
§ 9. Wirkungen der Devotion . . . . .	30

## Drittes Hauptstück.

### Das Gebet.

§ 10. Definition von dem Gebete . . . . .	31—36
§ 11. Das Subjekt des Gebetes . . . . .	36—38
§ 12. An wen wir uns im Gebete wenden dürfen . . . . .	38—47
§ 13. Um was man beten dürfe . . . . .	47—57
§ 14. Für wen man bitten dürfe . . . . .	58—65
§ 15. Erfordernisse des Bittgebetes, Bestandtheile desselben . . . . .	65—71
§ 16. Die Wirkungen des Gebetes . . . . .	71—81
§ 17. Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Bittgebetes . . . . .	81—84
§ 18. Eintheilung des Gebetes . . . . .	84—85
§ 19. Bitte und Fürbitte . . . . .	85—87
§ 20. Das innerliche Gebet . . . . .	88—95
§ 21. Das äußere Gebet . . . . .	95—101

	Seite
§ 22. Das öffentliche Gebet . . . . .	101—107
§ 23. Das Privatgebet . . . . .	108—110
§ 24. Das unmittelbare und mittelbare Gebet . . . . .	110—120

## Viertes Hauptstück.

### Die Sakramente.

§ 25. Begriff, Zahl und Eintheilung der Sakramente . . . . .	120—124
§ 26. Einsetzung der heiligen Sakramente . . . . .	125—126
§ 27. Das sakramentale Zeichen . . . . .	126—133
§ 28. Der Spender der Sakramente . . . . .	133—145
§ 29. Der Empfänger der Sakramente . . . . .	145—151
§ 30. Die Wirkungen der heiligen Sakramente . . . . .	151—159
§ 31. Verhältniß der Sakramente des neuen Bundes zu jenen des alten Bundes; ihre Siebenzahl; Ceremonien bei ihrer Spendung . . . . .	159—163
§ 32. Die Taufe . . . . .	163—194
§ 33. Die Firmung . . . . .	195—209
§ 34. Das allerheiligste Sakrament des Altars . . . . .	210—252
§ 35. Die Buße . . . . .	253—300
§ 36. Der Ablass . . . . .	300—309
§ 37. Die letzte Oelung . . . . .	309—326
§ 38. Die Priesterweihe . . . . .	326—346
§ 39. Die Ehe . . . . .	346—376
§ 40. Die Sakramentalien . . . . .	376—380

## Fünftes Hauptstück.

### Der Eid.

§ 41. Begriff und Eintheilung des Eides . . . . .	380—386
§ 42. Subjekt des Eides . . . . .	387—393
§ 43. Erfordernisse zum Eide . . . . .	394—408
§ 44. Zweck und Wirkung des Eides . . . . .	408—420
§ 45. Erlaubtheit des Eides . . . . .	420—426
§ 46. Pflichtmäßigkeit des Eides . . . . .	427—428
§ 47. Versündigungen gegen den Eid . . . . .	429—434
§ 48. Die Beschwörung . . . . .	435—442

## Sechstes Hauptstück.

### Die Adoration.

§ 49. Definition und Eintheilung der Adoration . . . . .	443—447
§ 50. Die absolute Adoration Gottes . . . . .	447—452
§ 51. Die absolute Verehrung der Heiligen . . . . .	452—457
§ 52. Die respektive Adoration Gottes . . . . .	457—469
§ 53. Die respektive Verehrung der Heiligen . . . . .	469—477
§ 54. Religiöse Verehrung heiliger Sachen . . . . .	477—478

## Siebentes Hauptstück.

## Das Opfer im uneigentlichen Sinn.

	Seite
§ 55. Uebergang und Uebersicht . . . . .	478—479
§ 56. Die Oblation . . . . .	479—483
§ 57. Der Zehent . . . . .	484—487

## Achstes Hauptstück.

## Das Opfer im eigentlichen Sinn.

§ 58. Begriff und Eintheilung des Opfers . . . . .	487—492
§ 59. Das Opfer Christi . . . . .	492—494
§ 60. Das Messopfer . . . . .	494—500
§ 61. Der Priester bei der heiligen Messe . . . . .	500—503
§ 62. Das Wesen des Messopfers . . . . .	504—507
§ 63. Werth, Wirkungen und Früchte der heiligen Messe . . . . .	507—510
§ 64. Die Pflicht der Celebration . . . . .	510—515
§ 65. Für wen man die heilige Messe lesen dürfe und müsse . . . . .	515—522
§ 66. Von der Anhörung der heiligen Messe . . . . .	522—528
§ 67. Die Heilighaltung der Sonn- und gebotenen Feiertage . . . . .	528—537

## Neuntes Hauptstück.

## Das Gelübde.

§ 68. Begriff und Eintheilung des Gelübdes . . . . .	538—541
§ 69. Das Subjekt des Gelübdes . . . . .	541—549
§ 70. Das Object des Gelübdes . . . . .	549—556
§ 71. Der Promissar des Gelübdes . . . . .	557—558
§ 72. Der Akt des Gelobens . . . . .	558—562
§ 73. Die Wirkung des Gelübdes . . . . .	562—566
§ 74. Die Auslegung des Gelübdes . . . . .	567—568
§ 75. Die Erfüllung des Gelübdes . . . . .	568—571
§ 76. Der Nutzen und Werth des Gelübdes . . . . .	571—575
§ 77. Die Entbindung von der Obligation des Gelübdes . . . . .	575—577
§ 78. Fortsetzung . . . . .	578—582
§ 79. Fortsetzung . . . . .	582—588
§ 80. Fortsetzung . . . . .	588—590

## Zehntes Hauptstück.

## Gegensätze der Religion.

§ 81. Uebersicht . . . . .	590—591
§ 82. Der Mißbrauch des Namens Gottes . . . . .	591—593
§ 83. Die Gotteslästerung . . . . .	593—597
§ 84. Die Versuchung Gottes . . . . .	597—598

	Seite
§ 85. Das Sathilegium . . . . .	598—601
§ 86. Die Simonie . . . . .	601—608
§ 87. Der Uberglaube . . . . .	608—610
§ 88. Der überflüssige und schädliche Kult Gottes . . . . .	610—611
§ 89. Die Abgötterei . . . . .	612—615
§ 90. Die Wahrsagerei . . . . .	615—621
§ 91. Die eitle Observation und die Zauberei . . . . .	622—628
§ 92. Der animalische Magnetismus, der magnetische Somnambulismus, der Spiritismus . . . . .	628—637
Sach-Register . . . . .	638—644

---

## Erstes Hauptstück.

### Die moralische Tugend der Religion im Allgemeinen<sup>1</sup>.

#### § 1. Definition der Religion.

1. Religion<sup>2</sup> hat in dem gegenwärtigen Sprachgebrauch der Theologie<sup>3</sup> drei Bedeutungen, eine weitere, engere und engste; nach ihrer weitern Bedeutung ist sie die Verbindung des Menschen mit Gott, die auf der Herablassung Gottes zum Menschen beruht; in dieser Bedeutung bildet sie den Inhalt der Theologie nach allen ihren Fächern, die deswegen als Wissenschaft der Religion bestimmt wird<sup>4</sup>; nach ihrer engern Bedeutung ist sie der Name einer moralischen Tugend, welche der hl. Thomas unter die Potentialtugenden der Gerechtigkeit zählt und unter ihnen an erster Stelle auführt<sup>5</sup>; nach ihrer engsten Bedeutung dient sie als Bezeichnung des kirchlichen Standes derjenigen Personen, welche sich durch feierliche Gelübde der Pflege der moralischen Tugend der Religion gewidmet haben<sup>6</sup>. In dem Nachfolgenden wird von der ersten und letzten

<sup>1</sup> Literatur: *S. Thomas*, Summa theolog. II. II. q. 81. *Gregorius de Valentia*, Commentar. theologic. tom. III. disp. VI. generalis, q. 1. *Suarez*, de virtute et statu religionis Lib. I. *Lessius*, de justitia ceterisque virtutibus cardinalibus. Lib. II. sect. VI. c. 36. *Perrone*, Praelectiones theologiae de virtute religionis deque vitiis oppositis. Pars I. sect. I. cp. I—IV. *E. Müller*, theologia moralis. Lib. II. tr. II. s. I. cp. 1. § 39—40. p. 137—141. *Schwane*, Specielle Moralthologie. Erster Theil, zweite Abth. § 50. S. 158—162. *Einsmann*, Lehrbuch der Moralthologie. Zweiter Theil, zweiter Hauptabschnitt, zweite Abth. § 94. S. 306 f.

<sup>2</sup> Über die verschiedenen Ableitungen des Wortes ist *Suarez*, de religione, tract. I. Lib. I. cp. 1. zu vergleichen.

<sup>3</sup> *Müller*, theol. moralis. II. p. 137. Religio tripliciter sumitur: 1) pro Dei cognitione et amore; sic dicitur religio falsa et vera, religio Christiana, Catholica; 2) pro virtute, qua Deo cultum debitum exhibemus; et 3) pro statu eorum, qui totam suam vitam divino cultui dedicant, sub certa regula, ab Ecclesia approbata, quique religiosi specialiter dici solent.

<sup>4</sup> *Wirthmüller*, Encyclopädie der kath. Theologie. S. 11. 23 ff.

<sup>5</sup> Summ. th. II. II. q. 80.

<sup>6</sup> *S. Thom.* Summ. th. II. II. q. 81. a. 1. ad 5. *Suarez*, l. c. cp. 2.

*Wirthmüller*, Religion.

Bedeutung von Religion zunächst abgesehen und die zweite, welche zugleich die Grundbedeutung ist, festgehalten.

2. Religion ist jene moralische Tugend, welche zu Akten befähigt, in denen wir Gott, dem Herrn, die ihm gebührende Ehre erweisen<sup>1</sup>.

3. Ehre ist der Collectivname für bestimmte Güter, welche zum Unterschied von anderen als Ehrengüter (*bona honoraria*) bezeichnet werden, nämlich für Ehrfurcht (*reverentia*), Ehre im engern Sinn (*honor*), Lob (*laus*), Ruhm (*gloria*), Güter, die nach ihrer eigentlichen Bedeutung bei gegenseitiger Verwandtschaft von einander verschieden sind, häufig jedoch in einem mehr allgemeinen Sinn gebraucht werden, so daß der eine Name für den andern steht. Ehrfurcht ist das Urtheil des Verstandes, in welchem wir die sittliche Güte des Nächsten anerkennen und hochschätzen<sup>2</sup>. Ehre im engern Sinn ist ein Zeugniß, in welchem die erkannte sittliche Güte des Nächsten nach Außen bekundet wird, sei es in Handlungen, Zeichen, sei es in Worten; sie setzt die Ehrfurcht voraus und fügt zu ihr das Moment der äußern Bezeugung hinzu<sup>3</sup>. Lob ist eine in Worten ausgedrückte Ehre, die in der Absicht erwiesen wird, Zweckmäßiges als solches anzuerkennen, wobei unter den Worten nicht bloß die sinnlich vernehmbaren, sondern auch innere, bloß gedachte verstanden werden müssen, da Engel (Ps. 148, 2), Stumme, äußerlich Schweigende (Col. 3, 16) des Lobes fähig sind, in welchem Falle das Lob eine präcisere Fassung der an sich mehr allgemeinen und unbestimmten Reverenz ist. Das Lob ist eine Species der Ehre, die das Eigenthümliche hat, daß in ihr eine Beziehung zum Zwecke liegt, die für die Ehre kein wesentliches Erforderniß ist<sup>4</sup>. Ruhm ist das Bekanntmachen, beziehungsweise Bekannt-

<sup>1</sup> Müller, l. c. Religio est virtus moralis, inclinans hominem ad debitum cultum Deo ut primo principio et supremo domino exhibendum.

<sup>2</sup> Mart. Azpilcueta (*Navarrus*) tom. I. p. 451. Reverentia definitur a Thoma Waldensi in libro de sacramentalibus cp. 118. a. 6. animi reputatio, qua quis bonitatem alterius magnificat.

<sup>3</sup> S. Thom. Summ. II. II. q. 103. a. 1. ad 1. dicendum, quod reverentia non est idem, quod honor: sed ex una parte est principium motivum ad honorandum; in quantum scilicet aliquis ex reverentia, quam habet ad aliquem, eum honorat: Ex alia vero parte est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

<sup>4</sup> S. Thom. l. c. ad 3. Laus distinguitur ab honore dupliciter: uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolute, sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine

werden der sittlichen Güte eines Menschen im Kreise von Vielen; er erscheint als Gegensatz des obskuren Unbekanntheitens (II. Cor. 6, 8) und stellt sich als Wirkung der Ehre und des Lobes dar<sup>1</sup>. Diese Ehrengüter, die unter sich zusammenhängen, auseinander entstehen und im Ruhm gipseln<sup>2</sup>, bringen wir in uns hervor oder gebrauchen, um sie darzustellen, außer uns Vorhandenes; sie dienen uns als Object für die Akte, in denen wir Jemand Ehre erweisen, und auch die gegen Gott abzutragende Ehrenerweisung vollziehen können. Sie sind so in entfernter Weise das Object der genannten Tugend.

4. Die genannten Ehrengüter werden in der Religionsübung aufgeboten und auf Gott hingeworfen, der nicht abstrakt, wie er in seiner Excellenz und Majestät für sich besteht, mit Absehen von seinem thatsächlichen Verhältniß zu uns, sondern nach jener Beziehung, die er in unserer Heilswirtschaft zu uns hat, in Betracht kommt. Würde Gott nach der Auffassung des Deismus zwar als höchstes Wesen zugegeben werden, aber außerdem uns transcendent sein und unbekannt bleiben, so könnten wir ihn nicht verehren. Gott, wie er mit uns in Beziehung steht, ist das Ziel unserer Religionsübung; er ist unser Herr, von dem wir in Allem bedingt sind und fortwährend abhängen, dem wir mit Allem, was wir sind und haben, als Eigenthum angehören. Dadurch, daß uns Gott in seiner Superiorität und Majestät gegenübertritt, modificirt sich die ihm gegenüber zu erstattende Ehrenerweisung; sie muß nämlich nothwendig mit Unterwürfigkeit gegen ihn verbunden sein, ein Accidens, das mit der Ehrenerweisung nicht schlechthin vereint ist, sondern nur dort hervortritt, wo ein Untergebener einem Höhern gegenüber diesen Akt zu setzen hat. Gott z. B. ehrt die heiligen vernünftigen Geschöpfe als seine Freunde, ohne sich ihnen unterwürfig zu zeigen und sich vor ihnen zu

---

ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem, honor autem est etiam optimorum, quae non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per philosophum (in I. Ethic.).

<sup>1</sup> L. c. Gloria est effectus honoris et laudis, quia ex hoc, quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum: et hoc importat nomen gloriae; nam gloria dicitur quasi clara; unde ad Rom. 1. dicit quaedam glossa Ambros., quod gloria sit clara cum laude notitia (wobei Lob in der weiteren Bedeutung von Ehre, die das Lob einschließt, gebraucht ist).

<sup>2</sup> Navarrus l. c. Pulchre ait (Th. Waldensis), haec quatuor, revereri, honorare, laudare et glorificare, ita se habere, ut posterius priori aliquid adjiciat. Revereri enim est animo magnificare. Honorare vero, id aliquo signo exteriori significare. Laudare vero, id verbis facere. Glorificare autem, longe lateque id expandere.



verdemüthigen. Durch die Beigabe der genannten Verdemüthigung und Unterwerfung gegen Gott gestaltet sich die ihm zu leistende Ehre zur Verehrung, zum Kult, der sich als engerer Begriff von der Ehrenerweisung schlechthin unterscheidet <sup>1</sup>.

5. Da Gott der höchste Herr ist, erscheint er als derjenige, welcher der ihm entsprechenden Ehre würdig ist <sup>2</sup>; da wir von ihm, dem ersten Princip, in Allem abhängen und bedingt sind, müssen wir uns angetrieben fühlen, die ihm zustehende Ehre in Weise der Verehrung ihm nach Kräften zu erweisen, auch abgesehen von positiven gesetzlichen Bestimmungen, die uns dieses als besondere Pflicht vorschreiben <sup>3</sup>, und ungeachtet wir überzeugt sind, daß wir die Gott gebührende Verehrung in adäquat erschöpfender Weise zu vollbringen nicht im Stande sind <sup>4</sup>.

6. Gott in der angegebenen Weise zu verehren, ist sittlich gut und deswegen geeignet, ein Act der Tugend zu sein <sup>5</sup>. Daß Gott zu ehren gut und tugendhaft sei, legt die menschlichen Verhältnissen entnommene Analogie nahe <sup>6</sup>. Das Kind ehrt die Eltern, der Unterthan den König;

<sup>1</sup> Lessius, de justitia et jure. Lib. II. sect. VI. cp. 36 dub. 1. Itaque objectum religionis est omne testimonium et signum, sive internum sive externum, quo divinam excellentiam cum quadam nostri submissione protestamur. Dico, cum quadam nostri submissione, quia non solum Deo debitum est, ut ipsius excellentiam testemur nude et abstracte, sed etiam ut eam testemur respectu nostri, profitendo nostram subjectionem et dependentiam ab ipso, ut ait D. Thomas (q. 81. a. 3.) et hoc ipsum nomen cultus insinuat, quod submissionem involvit. Unde religio utrumque profitetur: ac proinde non potest esse nisi in creatura et respectu sui principii.

<sup>2</sup> S. Thom. Summ. I. c. a. 4. corp. Honor debetur alicui ratione excellentiae: Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia infinitum transcendit, secundum omnimodum excessum: unde ei debetur specialis honor.

<sup>3</sup> I. Cor. 8, 6. Nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum: et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.

<sup>4</sup> Eccle. 43, 32, 33. Glorificantes Dominum, quantumcumque potueritis: supervalebit enim adhuc, et admirabilis magnificentia ejus. Benedicentes Dominum, exaltate eum, quantum potestis, major enim est omni laude.

<sup>5</sup> S. Thom. Summ. I. c. a. 2. corp. Necesse est dicere, omnem actum bonum ad virtutem pertinere: manifestum est autem, quod reddere debitum alicui habet rationem boni; quia per hoc, quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportionem convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro de natura boni (c. 3.). Cum ergo ad religionem pertineat, reddere honorem debitum alicui (sc. Deo), manifestum est, quod religio virtus est.

<sup>6</sup> Malach. 1, 6. Filius honorat patrem et servus dominum suum: si ergo

was allgemeine Anerkennung findet. Wenn wir uns Menschen gegenüber befinden, die sich durch Vollkommenheit, durch Weisheit und Wissenschaft, durch heiliges Leben, durch ihre obrigkeitliche Stellung und die derselben entsprechende Auktorität, durch Verdienste um die Societät und das Vaterland, durch Wohlthätigkeit gegen uns und unsere Angehörigen hervor-  
 thun, sollen wir ihnen um dieser ihrer Vorzüge willen auf verschiedene Weise unsere Anerkennung: wir haben Achtung vor ihnen und drücken sie in Zeichen und Worten aus; wir ehren, loben, rühmen sie, um ihnen in den weitesten Kreisen die gleiche Anerkennung zu verschaffen; wir begrüßen sie; wir neigen das Haupt vor ihnen; wir errichten ihnen Triumphpforten und schmücken die Häuser; wir veranstalten Gastmähler und Feste; wir graben ihre Namen in Stein und Erz ein und schreiben sie an die Straßenecken und benennen nach ihnen die Verkehrswege und öffentlichen Plätze der Städte; wir stellen ihre Bilder in Ruhmeshallen auf; auf diese und vielfach andere Weise ehren wir Menschen, die uns vollkommen erscheinen, und Niemand findet einen Widerspruch in diesem Vorgehen. Wenn es nach dem allgemeinen Urtheil der Menschen gut ist, vollkommene, deßhalb verehrungswürdige Menschen zu ehren, dann muß es consequent auch gut sein und als Akt der Tugend erscheinen, Gott Ehre zu erweisen, der an Größe und Vollkommenheit die edelsten seiner Geschöpfe unendlich übertrifft.

7. Der Mensch ist durch seine natürlichen Anlagen der Seele, durch seine Vernunft und seinen freien Willen befähigt, Akte der Verehrung Gottes zu setzen und durch Wiederholung derselben die Tugend der Religion zu erwerben. Er erkennt durch seine Vernunft, die genügende persönliche Entwicklung vorausgesetzt, ohne einer besondern Promulgation zu bedürfen, das natürliche Sittengesetz, das, eine Offenbarung des ewigen, in seinen höchsten Moralprincipien die Pflicht, Gott zu verehren, ausspricht, wenn es auch die Art und Weise, wie dieses im Besondern, in einzelnen Akten zu geschehen hat, noch unbestimmt läßt<sup>1</sup>; der Wille, das vernünftige Begehrungsvermögen nach dem Sittlichguten, inclinirt dazu, in seinen unmittelbaren und mittelbaren Akten den Forderungen des natürlichen und ewigen Sittengesetzes nachzukommen, also auch der Vorschrift, Gott zu ehren, zu entsprechen. Folgt der Wille seiner Inclination, dann setzt er Akte der Religion; wiederholt er diese Akte, dann erwirbt

pater ego sum, ubi est honor meus? et si dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus exercituum etc.

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. 1. c. a. 2 ad 3.

er die Fertigkeit, sie ohne Mühe zu vollbringen; es gestaltet sich in ihm die Tugend der Religion, die ein guter operativer Habitus ist<sup>1</sup>, zu dem der Same in den Seelenpotenzen, in der Vernunft und im Willen, und in ihrer natürlichen Wirkung unverwüßlich gelegt war<sup>2</sup>. Die Religion als Tugend ist uns nicht von Natur aus eigen, sie wird uns nicht angeboren, wie behauptet wurde<sup>3</sup>; von Natur aus besitzen wir nur die Seelenkräfte, in denen sie angelegt wird, und die *semina virtutis*, die in der Befähigung der Potenzen, die Tugend der Religion zu erwerben, bestehen. Erwerben kann sie der Mensch auf natürliche Weise auch nach dem Sündenfalle; die gegentheilige Behauptung der Reformatoren und Anderer, die ihnen folgten, ist als Irrthum abzuweisen. Zugugeben ist, daß wir, unterstützt von der aktuellen Gnade, dieselbe leichter uns zu eigen machen können. — So oft Gott dem Menschen die heiligmachende Gnade verleiht, gießt er ihm, wie die theologischen<sup>4</sup>, so auch die moralischen Tugenden, unter ihnen die Religion, als übernatürliche Tugenden ein<sup>5</sup>, die sich auf das übernatürliche Ziel beziehen, die übernatürliche Schönheit ihrer Akte zur Form haben und nicht bloß von dem natürlichen, sondern ungleich mehr von dem positiv-göttlichen Sittengesetz des neuen Bundes geregelt werden.

8. Die Tugend der Religion zählt zu den moralischen Tugenden und unterscheidet sich dadurch einerseits von den intellektuellen Tugenden, wie Einsicht (*intellectus*), Wissenschaft (*scientia*), Weisheit (*sapientia*), Kunst (*ars*), Klugheit (*prudencia*), Glaube (*fides*), von denen die vier ersten nur im uneigentlichen Sinn als Tugenden gelten, andererseits von den theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe<sup>6</sup> (I. Cor. 13, 13).

<sup>1</sup> Müller, l. c. Lib. I. Tit. IV. § 104. *Sensu strictiori et proprio accepta virtus est bonus habitus mentis, quo recte vivitur et quo nemo male utitur. . . Ideo etiam virtus dicitur habitus operativus, nempe disponens et inclinans potentiam ad operandum prompte et facile. Nota 3. Breviter dicimus, duplicem distingui habitum, nempe 1) substantivum seu essentialem, qui immediate afficit rei substantiam et novum dat essendi modum, qualis est gratia sanctificans; et 2) operativum, qui immediate afficit rei potentias et importat novum operandi modum.*

<sup>2</sup> *S. Thom. Summ. I. II. q. 51. a. 1; q. 63. a. 1.*

<sup>3</sup> Schopenhauer, die beiden Grundprobleme der Ethik. I. S. 53.

<sup>4</sup> Conc. Trident. sess. VI. cp. 7.

<sup>5</sup> Müller, l. c. § 114. *Virtus supernaturalis infusa (Rom. 5, 5) est bonus mentis habitus, quo recte vivitur et quo nemo male utitur et quem Deus in nobis sine nobis operatur.*

<sup>6</sup> Siehe § 3. n. 20. S. 13 f.

Sie ist nach ihrem Subjekt und Objekt, nach ihrem Umfang und ihrer Gliederung, nach ihrer Möglichkeit, Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit zu würdigen.

## § 2. Das Subjekt der Religion.

9. Unter Subjekt einer Tugend versteht man das Wesen, welches eine bestimmte Tugend besitzen und mit seinen Potenzen die ihr angehörigen Akte vollbringen kann. Es wird als entferntes und näheres Subjekt unterschieden. Jenes ist das Wesen, welches eine Tugend erwerben und betätigen kann; dieses die Potenz, in welcher die Tugend angelegt erscheint. Beides ist für die Tugend der Religion zu suchen.

10. Bei der Ermittlung des entfernten Subjektes der Religion ist zuerst negativ, dann positiv vorzugehen. Es gibt Wesen, welche von Natur aus so niedrig stehen, andere, die so erhaben sind, daß sie der Tugend der Religion nicht fähig sind, wieder andere, welche zwar von Natur aus die Tugend der Religion haben könnten, aber durch ihre eigene Schuld in einen Zustand gekommen sind, in welchem sie diese Tugend zu besitzen nicht mehr fähig erscheinen. Diese Wesen können nicht das entfernte Subjekt der Religion sein.

11. Die unvernünftigste Thierwelt, sowie die vegetative und anorganische Schöpfung können, wie überhaupt keine sittliche Tugend, so auch nicht Religion haben. Sie stehen zu tief. Wenn der Psalmist von jungen Raben redet, die Gott anrufen<sup>1</sup>, oder im Geiste alle Gebiete der Schöpfung durchzieht und überall die Einladung zum Lobe Gottes vernehmen läßt und an unbelebte Wesen, an die Sterne des Himmels, an die Berge und Thäler, an die Fruchtbäume und Cedern, an die Elemente richtet<sup>2</sup>, so liegt hier eine poetische Fiktion, eine Personifikation vor. Wenn der religiöse Dichter von der trillernden Lerche sagt, sie verrichte ihr Morgengebet oder wenn er der Natur eine Sonntagsfeier zuschreibt, so sind diese und ähnliche Ausdrücke auf Grund der dichterischen Lizenz zu rechtfertigen, aber nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen.

12. Gott, die Personen in Gott können nicht das entfernte Subjekt der Religion sein. Sie sind zu erhaben. Denn die Religion setzt voraus, daß ihr Subjekt einen Obern über sich hat, dem es sich unterordnet.

<sup>1</sup> Ps. 146, 9. Qui dat jumentis escam ipsorum et pullis corvorum invocantibus eum.

<sup>2</sup> Ps. 148. Cf. *Dan.* 3, 57—90.

Wiewohl die übernatürlichen oder eingegoffenen Tugend specifisch sich von den gleichnamigen natürlichen oder erworbenen sich unterscheiden<sup>1</sup>, so sind sie doch in dem gleichen näheren Subjekt vorhanden. Daraus ergibt sich, daß auch die Religion als eingegoffene Tugend den Willen habilitirt zur Setzung von übernatürlichen Akten, die mit dem übernatürlichen Ziel in Verbindung stehen. Die Religion, als natürliche oder eingegoffene Tugend aufgefaßt, ist zum Unterschied von den Verstandes-tugenden eine Willenstugend; sie hat nicht das Wahre, sondern das Gute zum Objekt. Der Wille ist thätig, wenn die einzelnen Akte dieser Tugend gesetzt werden. Aus der Theilnahme des Willens an den entsprechenden Akten der Tugend der Religion folgt nicht, daß er sie ausschließlich auch physisch verwirklichen müsse: vielmehr können hier auch andere Potenzen auf Anregung des Willens wirksam sein, z. B. der Verstand, im Gebet, der Leib in der Adoration, ohne daß deswegen diese Akte aufhören, unmittelbare Akte der Willenstugend der Religion zu sein<sup>2</sup>.

### § 3. Das Objekt der Religion.

16. Objekt einer Potenz oder Tugend ist Alles, worauf sie sich in ihren Akten beziehen und womit sie sich beschäftigen kann<sup>3</sup>. Es wird als Material-, Formal- und Ziel- oder Zweck-Objekt unterschieden. Das Material-Objekt (*objectum quod*) bilden die Akte, in welchen die Potenz wirksam ist, die Tugend sich darstellt und geübt wird, nicht um seiner selbst willen, sondern wegen des Formal-Objektes; es ist als näheres oder entfernteres zu bezeichnen, je nachdem die Akte oder ihr Gegenstand besonders hervorgehoben werden. So gehört z. B. Almosen spendung zum Material-Objekt der Freigebigkeit; die Handlung bildet das nähere, die in

p. II. pag. 523. Primo dico, verum esse omnino id, quod S. Thomas ait, virtutes, quae versantur circa bonum divinum, esse tantum in voluntate.

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. I. c. q. 63. a. 4.

<sup>2</sup> Gregor. de Valentia I. c. p. 1676.

<sup>3</sup> Mazella, de virtutibus infusis. Disp. II. a. 2. n. 286. p. 147. Objectum generatim dicitur id, circa quod potentia seu habitus versatur in suis actibus eliciendis. Duplex autem est objectum, materiale sc. et formale; dicitur objectum materiale id quod immediate attingitur, non ratione sui et per se, sed ratione objecti formalis; atque e contra formale est id quod per se attingitur, ab actu vel habitu et ratione ejus attingitur objectum materiale. Hinc patet, cur objectum formale merito dicatur etiam motivum; illud enim est, quod movet potentiam ad agendum: atque eadem ratione vocatur objectum propter quod.

ihr verliehene Summe Geldes das entfernte Material-Objekt der genannten Tugend<sup>1</sup>. Das Formal-Objekt (*objectum quo*) stellt den Grund dar, um dessen willen das Material-Objekt der Potenz oder Tugend angestrebt und festgehalten wird. So ist z. B. im göttlichen Glauben, welches nach seinem Material-Objekt ein Fürwahrhalten auf fremde Auktorität hin ist, die absolute Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes das adäquate Formal-Objekt. Das Zweck-Objekt (*objectum cui*), das von Einigen auch als das entfernte Objekt bezeichnet wird<sup>2</sup>, ist die Person, auf welche als ihr Ziel eine Tugend in ihren Akten hingerichtet wird. Es findet sich bei den Tugenden, welche die Beziehung auf einen Andern einschließen. So ist in der Freigebigkeit der Arme, der durch die Almosenspende beschenkt wird, als Zweck- oder Ziel-Objekt zu betrachten.

17. Das nähere Material-Objekt der Religion sind die sittlich guten Akte, in denen wir Gott die ihm gebührende Ehre erweisen, sie mögen innere oder äußere sein, im Geben, Darbringen an ihn oder im Empfangen von ihm bestehen<sup>3</sup>. Das entfernte Material-Objekt constituiren die oben (§ 1. n. 3.) dargelegten Ehrengüter. Das Material-Objekt, an sich indifferent, gehört nicht so ausschließlich der Religion an, daß es nicht auch, abgesehen von dem Formal-Objekt, das Material-Objekt anderer auf Gott sich beziehender Tugenden sein könnte, z. B. der Demuth, des Gehorsames<sup>4</sup>.

18. Das Formal-Objekt der Religion, das Motiv, um dessen willen sie ihr Material-Objekt anstrebt und festhält, ist die sittliche Güte, welche in der Gottesverehrung liegt, in wieferne sie der Ausdruck und das Zeichen der göttlichen Majestät und unserer Unterordnung unter sie ist. Weil es sittlich gut ist, mit den Forderungen des natürlichen und

<sup>1</sup> *S. Thom.* in III. sent. dist. 33. q. 2. a. 2. Duplex est materia virtutum, sc. remota, ut res exteriores, quae veniunt in usum vitae, et proxima, ut passionones et operationes.

<sup>2</sup> *Perrone*, l. c. cp. II. n. 18.

<sup>3</sup> *Perrone*, l. c. cp. II. n. 13.

<sup>4</sup> *S. Thom.* Summ. l. c. a. 5: *Collet*, Institutiones theolog. III. p. 403. Illud est objectum materiale alicujus virtutis, circa quod ea ita versatur, ut aliae virtutes circa ipsum etiam occupentur. Atqui 1<sup>mo</sup> religio versatur circa actus, quibus debitus Dei honos exhiberi potest, cum tota velit adorationem, sacrificium, devotionem et alia, quibus et supremi Numinis majestas et hominis vilitas agnoscitur; 2<sup>do</sup> Aliae quoque virtutes circa hos eosdem actus versantur, cum Missa, quae ex religione audiri potest, possit etiam audiri ex obedientia; cum item, qui se submittit, actum praestet, qui ad religionem vel humilitatem pertinere potest.

positiv göttlichen Sittengesetzes übereinstimmt, Gott zu verehren, leisten wir ihm den ihm gebührenden Cult<sup>1</sup>. Dieses Motiv kommt ausschließlich der Tugend der Religion zu.

19. Das Ziel- oder Zweck-Object (objectum cui) unserer Tugend ist Gott, dessen Ehre und Ruhm mittels der Akte der Religion angestrebt wird. Wie in den auf den Nächsten gerichteten Tugenden, z. B. in der Gerechtigkeit, Freigebigkeit, der Nächste als das Ziel-Object erscheint, so ist in den auf Gott sich beziehenden Tugenden, zu denen die Religion gehört, Gott dieses Object<sup>2</sup>.

20. Aus der Einheit und Selbstständigkeit des Formal-Objectes der Religion (n. 18.) ergibt sich, daß diese numerisch und specifisch Eine Tugend ist, die sich von den übrigen Tugenden unterscheidet. Weder durch die Dreieinheit der Personen in Gott, welcher das Ziel-Object der Religion ist, oder durch die Mehrheit seiner Attribute, die seine Vollkommenheit ausmachen, noch durch die realverschiedenen Akte, welche zu dem Material-Object gehören (n. 17.), wird die numerische Einheit getheilt und zerstört; die drei Personen in Gott sind ungetrennt und untrennbar, sie sind eine ungetrennte und untrennbare Dreifaltigkeit (Trinitas individua) und erscheinen in ihrer Thätigkeit nach Außen als Einheit; die vielen Attribute, welche von Gott prädicirt werden, heben dessen Einheit nicht auf<sup>3</sup>; die realverschiedenen Akte des Material-Objectes gehen aus Einem Princip, dem Formal-Object, hervor, daß die numerische Einheit bewahrt<sup>4</sup>. Da das Formal-Object der Religion in seiner Art

<sup>1</sup> *Collet*, l. c. Objectum formale virtutis est specialis ea ratio, sub qua virtus in objectum materiale tendit. Atqui ratio specialis, sub qua religio in cultum Dei tendit, haec est, quod est honestum et conveniens, ut talis honor et cultus supremo Numini exhibeatur: neque ulla assignari potest virtus ex iis etiam, quae ad Dei honorem aliquo modo ordinantur, quae cultum ejus eadem ratione attingat.

<sup>2</sup> *Collet*, l. c. Ille est objectum cui religionis, cujus gloriam et honorem intendit religio. Atqui religio Dei gloriam et honorem intendit: ergo. Sicut homo est objectum cui justitiae, quia justitia mediante restitutione hominem attingit, sic et Deus religionis objectum est, quia religio Deum attingit median-  
tibus actibus suis.

<sup>3</sup> *S. Thom.* Summ. l. c. a. 3. ad 1. ergo dicendum, quod tres personae divinae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum; et ideo eis una religione servitur; diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae: et ideo religio est una virtus.

<sup>4</sup> *Collet*, l. c. p. 408. Differt (votum et sacrificium) ratione actus et materialiter, quia aliud est actio votendi, aliud actio sacrificandi. Conc. Differt

einzig ist, so bedingt es auch die Einzigartigkeit der betreffenden Tugend. Die Religion ist eine von den übrigen Tugenden verschiedene, selbständige<sup>1</sup>. Sie unterscheidet sich von den Tugenden, die eine Beziehung zu uns selbst einschließen, in der der Leitung des Willens unterstehenden *animas concupiscibilis und irascibilis* subjektiv angelegt sind und als *virtutes circa passiones* bezeichnet werden<sup>2</sup>; z. B. die Kardinaltugenden der Stärke, Mäßigkeit. Die Differenz liegt darin, daß die Religion nach ihrem Formal-Objekt eine Beziehung zu einem Andern enthält<sup>3</sup>. Sie ist zu distinguiren von den im Willen angelegten Tugenden *circa operationes*, welche die Beziehung zum Nächsten enthalten und für die Erfüllung unserer Pflichten gegen ihn uns habilitiren, da die in der Religion gegebene Beziehung auf den Andern eine Beziehung zu Gott ist. Sie grenzt sich aber auch durch die Eigenart ihres Formal-Objectes von den Tugenden ab, die auf Gott gehen und durch diese Beziehung mit ihr verwandt sind. Sie ist keine der theologischen Tugenden; sie ist weder mit ihrer Gesamtheit, noch mit einer derselben identisch. Wenn der hl. Augustin schreibt<sup>4</sup>, Gott wird durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt, so will er mit diesen Worten die Religion nicht mit den theologischen Tugenden identificiren, sondern er bedient sich eines nicht eigentlichen und präcisen, sondern tropischen Ausdruckes, einer Metonymie, die entweder *metonymia causae pro effectu* oder umgekehrt ist. Im ersten Fall ist die Religion ein *actus imperatus* der theologischen Tugenden<sup>5</sup>; im zweiten Fall sind die theologischen Tugenden als *actus imperati* der Religion zu fassen, da es keine Unmöglichkeit ist, keinen Widerspruch einschließt, daß eine untergeordnete Tugend auch höhere für die Erreichung ihrer Zwecke in Thätigkeit setzt. Wenn im gewöhnlichen Leben häufig Glaube und Religion in gleicher Bedeutung gebraucht, im gleichen Sinn z. B. von wahren und falschem Glauben, wie von wahrer und falscher Religion gesprochen wird, so ist diese Ausdrucksweise äh-

---

*ratione principii, a quo procedit, et motivi, propter quod producitur, Nego. Votum enim et sacrificium ab eadem religionis virtute, et eadem de causa, nempe propter honorem Dei, producuntur vel potius imperantur; ergo materialiter quidem differunt, non autem formaliter. Sic, licet potus et cibus a se distinguuntur, una tamen est temperantiae virtus, quae utrumque dirigit.*

<sup>1</sup> *S. Thom. Summ. II. II. q. 81. a. 4.*

<sup>2</sup> *Müller, l. c. I. 393 ss. Gregor. de Val. l. c. pag. 547—553.*

<sup>3</sup> *Lessius, l. c. dub. 2. pag. 494.*

<sup>4</sup> *Enchiridion, c. 3. Deus colitur fide, spe et charitate.*

<sup>5</sup> *S. Thom. l. c. a. 5. ad 1.*



lich der vorgenannten des heiligen Augustin zu verstehen; der Glaube heißt Religion, entweder weil er ihr Fundament, ihre Regel ist, oder weil er von ihr für ihren Zweck, Gott zu ehren, befohlen werden kann, wenn man nicht annehmen will, in der Zusammenstellung, wahre, falsche Religion werde letzteres Wort nicht in der Bedeutung der moralischen Tugend gebraucht<sup>1</sup>. Die Religion kann keine theologische Tugend sein, denn sie ermangelt dessen, was das Wesen der theologischen Tugenden ausmacht; und das ist die unmittelbare Beziehung auf Gott nach dem Material- und Formal-Objekt; sie besitzt, was diesen mangelt; sie besitzt den Kult; sie ist deshalb von der nach Schrift (I. Cor. 13, 12) und Tradition feststehenden Dreizahl der theologischen Tugenden als selbstständige Tugend auszuschließen<sup>2</sup>. Buße, Gehorsam, Dankbarkeit, Treue, Demuth gegen Gott berühren sich nahe mit der Religion und stehen mit ihr in Wechselwirkung; sie haben jedoch, jede ihr besonderes Formal-Objekt, das sich von jenem der Religion specifisch unterscheidet<sup>3</sup>.

21. Nach der Dignität des Formal-Objectes der Religion bestimmt sich der Rang, den sie ihrem Werthe nach einzunehmen hat. Sie steht den theologischen Tugenden, die sich unmittelbar auf Gott, das letzte Ziel, beziehen, nach, übertrifft aber alle übrigen Tugenden, weil sie sich näher mit Gott beschäftigt und zu ihm hinführt, als diese<sup>4</sup>. Sie hat den Vorzug auch vor jenen moralischen Tugenden, welche sich, ihr ähnlich, auf Gott beziehen und mit ihr vielfach das gleiche Material-Objekt theilen. Es ist edler, nach moralischer Schätzung höher zu achten, die Ehrengüter aufzubieten, um der göttlichen Majestät zu huldigen und sich ihr unterzuordnen, als um dadurch Demuth oder Gehorsam u. s. w. zu üben. Da die Schwere der Sünden nach der Größe der ihr entgegenstehenden Tugenden bestimmt wird, so folgt, daß die Sünden der Irreligiosität schwerer sind als jene, welche anderen moralischen Tugenden entgegengesetzt sind.

<sup>1</sup> Siehe § 1. n. 1.

<sup>2</sup> *S. Thom. Summ. l. c. a. 5.*

<sup>3</sup> *Lessius, l. c. p. 496.*

<sup>4</sup> *S. Thom. Summ. l. c. a. 5. Religio non est virtus theologica, cujus obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea, quae sunt ad finem. a. 6. Ea quae sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine ad finem: et ideo, quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales sunt circa ea, quae ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales, in quantum operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum: et ideo religio praeeminet inter virtutes morales.*

## § 4. Umfang und Eintheilung der Religion.

22. Um den Umfang einer Tugend begrifflich zu bestimmen, ist auf eine technische Distinktion der ihr angehörigen Akte einzugehen. Da Potenz und Tugend Principien von Akten sind, so hat man analog die gleiche Bezeichnung der Akte eingeführt, die aus ihnen hervorgehen; man redet von *actus elicited* und *imperatus* einer Potenz und einer Tugend, jedoch mit einiger Modifikation. *Actus elicited* einer Potenz ist jener, der unmittelbar von ihr gesetzt wird, ohne daß zu seiner Verwirklichung eine von ihr verschiedene Potenz aufgeboten oder zu Hülfe genommen wird; so ist das Denken, Schließen ein *actus elicited* des Verstandes, das Wollen, Lieben, Hassen ein *actus elicited* des Willens. *Actus imperatus* einer Potenz ist jener, der von ihr befohlen, von einer anderen vollzogen, ausgeführt wird; so ist Studiren, Gehen ein *actus imperatus* des Willens. In Bezug auf die Tugenden gilt: *actus elicited* einer Tugend sind solche, in denen das Wesen der Tugend ihr Material- und Formal-Object wiederkehrt, bewahrt bleibt, gleichviel, ob sie von der Potenz, in welcher die Tugend angelegt ist, oder von einer anderen ausgeführt werden. Der Umfang der *actus elicited* einer Tugend ist weiter als jener der Potenz. Beten ist z. B. ein Akt, den auf Befehl des Willens der Verstand setzt; Anbetung ist ein Akt, der auf Befehl des Willens durch leibliche Bethätigung vollbracht wird; beide gehören als *actus elicited* der Tugend der Religion an, da ihr Wesen in ihnen gegeben ist, wie wohl sie nicht *actus elicited* der Potenz sind, in der die Religion angelegt ist, des Willens, sondern als *actus imperati* desselben bezeichnet werden müßten. *Actus imperati* einer Tugend sind solche, die als *actus elicited* jener Tugend, deren Wesen, specifischen Charakter sie an sich tragen und bewahren, angehören und in ihrer Selbständigkeit verbleiben, wiewohl sie durch den Befehl der erstern Tugend veranlaßt wurden, wobei zu beachten ist, daß das *imperare* im weitern Sinn von anregen (*excitare*), nicht im strengen Sinn, nach welchem es ein Superioritätsverhältniß der *virtus imperans* voraussetzte, gebraucht wird.

23. Die Religion hat in Bezug auf die *actus imperati* einen weiten Umfang. Imperativ kann sie die Akte aller übrigen Tugenden in sich schließen, nicht bloß jener, welche ihr untergeordnet sind, sondern selbst der theologischen. Denn sie vermag sie anzuregen, wie sie ihrerseits geeignet sind, Gott Ehre und Ruhm zu erweisen. In diesem Sinn

fordert der hl. Paulus: Ihr möget essen oder trinken, oder sonst etwas thun, thuet Alles zur Ehre Gottes<sup>1</sup>; bezeichnet der hl. Jakobus Werke der Barmherzigkeit und Enthaltſamkeit als Religionsakte, indem er ſchreibt: Reine und makelloſe Religion bei Gott und dem Vater iſt dieſes: Wittwen und Waiſen in ihrer Trübsal heimsuchen und ſich unbesleckt von der Welt bewahren<sup>2</sup>; bemerkt der hl. Auguſtin, daß Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt werde<sup>3</sup>. Enger iſt der Kreis der Ausdehnung zu ziehen, wenn wir auf die *actus elicit* dieſer Tugend ſehen. Sie ſind in drei Abtheilungen zu gliedern, von denen die erſte ſolche enthält, in denen ein Gut der Seele in einem innern Akte Gott untergeordnet wird, als Frömmigkeit, Gebet, Gelübde, Eid, Beſchwörung; die zweite ſolche, in denen unſer Leib zur Verherrlichung Gottes in Thätigkeit geſetzt wird, wie die äußere Anbetung, Neigung des Hauptes, Kniebeugung, Proſtration, Empfang der heiligen Sakramente; die dritte endlich jene, in denen ein äußeres Gut, das in unſer Eigenthum übergegangen, Gott übergeben wird, unmittelbar und mit Umwandlung dieſes Gutes, was im Opfer geſchieht, oder mittelbar und ohne Umwandlung, was bei den Gaben zutrifft.

#### 24. Die Religion wird unterſchieden:

I. als natürliche und übernatürliche Religion; jene kann durch unſere natürlichen Kräfte erworben werden, wird durch das natürliche Sittengeſetz geregelt, dient zu dem Zwecke, zur natürlichen Glückſeligkeit zu führen; ſie iſt in unſerer Heilſökonomie nie für ſich, ſondern nur als Vorausſetzung der übernatürlichen zur Pflicht gemacht worden; dieſe wird mit der heiligmachenden Gnade infundirt und iſt von ihrer Gegenwart bedingt; ſie iſt Princip für übernatürliche Akte, die unter dem Beiſtand der aktuellen Gnade aus ihr hervorgehen, und dient zur Erreichung der übernatürlichen Glückſeligkeit; ſie ſchließt nur die Fähigkeit zu entſprechenden Akten ein, die durch Uebung zur Fertigkeit, ſie zu ſetzen, zu geſtalten iſt;

II. als innere und äußere Religion; erſtere begreift in ſich die inneren Kulteakte, die ohne nach Außen hervorzutreten, in der Seele als *actus elicit* oder *imperati religionis* vollzogen werden; bei den Engeln und Heiligen des Himmels vor der Auferſtehung des Fleiſches findet ſie ſich als die einzige Religionsübung; auch dem Menſchen auf Erden iſt

<sup>1</sup> I. Cor. 10, 31. S. Thom. Summ. I. c. a. 4. ad 2.

<sup>2</sup> Jacob. 1, 27.

<sup>3</sup> Enchiridion cp. 3. Siehe oben § 3. n. 20.

sie möglich; letztere umfaßt die äußeren Kulte, welche die inneren in leiblichen oder anderen hiefür angenommenen Zeichen offenbaren; sie setzt die innere Religion nothwendig voraus, da sie ohne sie nur den Schein, nicht die Wirklichkeit der Religion besäße<sup>1</sup>, eignet sich vorzugsweise für den Menschen als viator, der nicht reiner Geist, sondern geistig-leibliches Geschöpf ist, das, wie es nach seinem ganzen Wesen, nach Seele und Leib von Gott geschaffen und abhängig ist und ihm angehört, so auch mit Seele und Leib und den Kräften von beiden ihm zu dienen berufen ist; der innere Kult drängt im Menschen von selbst, sich äußerlich darzustellen, wie der äußere entzündend und stärkend auf den innern zurückwirkt; die religiöse Societät könnte ohne äußere Religion nicht bestehen;

III. als Kult des natürlichen, göttlichen oder kirchlichen Gesetzes (c. juris naturalis, divini, ecclesiastici), je nachdem die betreffenden Kulthandlungen von dem natürlichen<sup>2</sup>, göttlichen, kirchlichen Gesetze vorgeschrieben und zur Pflicht gemacht sind;

IV. als öffentlicher oder gemeinsamer und Privatkult; jener ist der im Auftrage von Jesus Christus oder der Kirche von den Dienern der Kirche für die ganze Kirche gefeierte Gottesdienst, während dieser ohne besondern Auftrag der Kirche von den einzelnen Gläubigen vollzogen wird;

V. als ordentlicher und außerordentlicher Gottesdienst, von denen der erstere regelmäßig, der letztere nur bei besondern Veranlassungen, in Ausnahmefällen vorzunehmen ist;

VI. als höchster und untergeordneter Kult (cultus supremus, subordinatus)<sup>3</sup>; jener, c. latrae genannt, geht ausschließlich auf Gott, den Allerhöchsten, und wird nur ihm, dem Dreieinen, Christo, den Theilen seiner Menschheit, seinem Herzen, seinem kostbaren Blute, den Akten seines Lebens, dem allerheiligsten Altarssakrament erwiesen, in inneren und äußeren Akten, welche letztere indessen nicht ausschließlich diesem Kulte dienen, sondern durch die Intention dessen, der Gott verehrt, sowie durch die Anordnung der Kirche bestimmt werden; dieser bezieht sich auf die heiligen Geschöpfe und begreift den cultus duliae und c. hyperduliae in sich, von denen jener die religiöse Verehrung der heiligen Menschen und Engel, dieser die religiöse Verehrung der allerseiligsten Jungfrau

<sup>1</sup> Isai. 19, 13. (Matth. 15, 8) Populus hic labiis me honorat: cor autem eorum longe est a me.

<sup>2</sup> S. Thom. Summ. I. c. q. 81. a. 2. ad 3.

<sup>3</sup> Perrone, I. c. p. 10. n. 22.

und Gottesmutter Maria, der Königin der Engel und aller Heiligen, bedeutet;

VII. als absoluter und relativer oder respektiver Kult; in jenem wird das Objekt des höchsten oder untergeordneten Kultes (VI) um seiner selbst willen, wegen der ihm eigenen Majestät verehrt; in diesem wird ein Gegenstand nicht um seiner selbst willen, sondern wegen der Vorzüglichkeit eines Andern, mit dem es in einer bestimmten Beziehung steht, verehrt, z. B. das Kreuz Christi, seine und der Heiligen Bilder u. s. w. Gott kann nicht relativ, die unvernünftige Kreatur nicht absolut verehrt werden, während bei dem vernünftigen Geschöpfe beide Arten von religiöser Verehrung stattfinden können<sup>1</sup>.

25. Wir können Gott auf zweifache Weise verehren. Wir können im Bewußtsein unserer Abhängigkeit von ihm und Hilfsbedürftigkeit uns bemühen, das Heils-Nothwendige und-Nützliche von ihm zu erwerben und entgegenzunehmen, wobei der Gedanke an unsere Niedrigkeit vorwiegt, ohne daß Gottes Majestät und die uns ihr gegenüber gebührende Unterwerfung unter sie in Vergessenheit kommt; oder wir können ihm zur Anerkennung seiner Majestät und Herrlichkeit und unserer Unterwerfung unter ihn von dem, worüber wir zu verfügen haben, anbieten und geben wollen, ohne daß das Bewußtsein unserer Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit ausgeschlossen erscheint. Beide Arten von Verehrung Gottes haben eine gemeinsame Voraussetzung, die Andacht, und stellen sich in besonderen Akten dar: die erste im Gebet, im Empfang der heiligen Sakramente, im Eide; die zweite in der Adoration, im Opfer im eigentlichen und uneigentlichen Sinn, im Gelübde. Alle Akte, in die sich die Religion entfaltet, jene, die als actus eliciti aus ihr hervorgehen, so wie jene, welche sie als actus imperati in ihr Bereich zieht, sie mögen pflichtmäßig sein oder ohne Verpflichtung vorgenommen werden, müssen mit Reuerenz vor Gott, mit Ehrfurcht vor ihm<sup>2</sup> vollzogen werden. Sie besteht in einer Gott ehrenden Unterwerfung unter ihn und bewirkt in uns eine gewisse heilige Scheu, welche uns veranlaßt, eine zu große Freiheit in der Behandlung der göttlichen Dinge zu vermeiden, und uns fürchten läßt, zu kühn, nicht hinreichend demüthig, nicht so, wie es der Majestät Gottes und unserm Heil kongruent ist, vor Gott zu sein und mit seinem Kult uns zu beschäftigen, ihn zu wenig zu ehren oder uns zu wenig vor ihm zu verdemüthigen. Wenn die Seraphim vor Gott ihre Füße und

<sup>1</sup> Benger, Past.-Th. II. S. 42.

<sup>2</sup> Siehe § 1. n. 2 S. 2 f.

ihr Angesicht verhüllten (Jesai. 6, 2); wenn Moses und andere Propheten im Verkehre mit Gott, der ihnen in Theophanien entgegentrat, diesen nicht gerade ansahen, sondern auf ihr Angesicht fielen; wenn der göttliche Heiland in der gleichen Stellung am Ölberg betete (Matth. 26, 39), so haben wir einen Ausdruck für Wirkungen dieser Reverenz.

### § 5. Möglichkeit, Nothwendigkeit, Pflichtmäßigkeit der Religion.

26. Die Religion ist möglich, weil Gott und der Mensch das sind, wofür sie die Vernunft und der Glaube halten. Würde der Atheismus, Pantheismus, Dualismus oder Polytheismus die richtige metaphysische Weltanschauung enthalten, dann könnte es keine Religion geben; allein die genannten Systeme sind falsch. Die einzig richtige Weltanschauung ist der Theismus, den das Christenthum voraussetzt. Nach seiner Lehre gibt es nur Ein höchstes persönliches Wesen, das wir Gott nennen, wie das ontologische, kosmologische, moralische Argument für seine Existenz und Persönlichkeit darthun. — Würde der Mensch nicht genau das sein, wofür ihn das Christenthum ausgiebt; wäre er mehr oder weniger als das Bild und Gleichniß Gottes, eine relative Persönlichkeit; wäre er Gott oder ein Thier, dann könnte wiederum von einer Religion des Menschen keine Rede sein. Der Naturalismus und Rationalismus, die den Menschen so hoch stellen, daß er an die Stelle Gottes kommt, der falsche Positivismus, der Sensualismus und Materialismus, die ihn so niedrig stellen, daß er bis zum Thier und unter dasselbe erniedrigt wird, müssen die Möglichkeit der Religion negiren.

27. Die Religion ist nothwendig, allerdings nicht für Gott, so daß er, um seine innere Vollkommenheit und Vollenbung zu gewinnen, auf unsere Verehrung angewiesen wäre; das widerspräche seiner absoluten, unendlichen Vollkommenheit; wohl aber für den Menschen, der ohne sie sein letztes Ziel, seine ewige Seligkeit nicht erreichen könnte. So nothwendig dem Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung die heiligmachende Gnade ist, ebenso nothwendig ist ihm zu dem genannten Zwecke der eingegossene Habitus der Religion, der mit ihr unzertrennlich in Verbindung steht. Für denjenigen, welcher zur persönlichen Entwicklung gelangt ist, ist die aktuelle Bethätigung der Religion in inneren und äußeren Akten unerläßlich<sup>1</sup>; ohne dieselbe müßten die religiösen Wahrheiten mehr

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. 1. c. a. 7. R. d., quod Deo reverentiam et honorem

und mehr in Vergessenheit gerathen, in den Hintergrund gedrängt werden und ihre Wirksamkeit verlieren; das Gemüth würde mehr und mehr dem Göttlichen entfremdet werden und außer Stand sein, sich über das Irdische zu erheben; der Liebesverkehr mit Gott müßte geschwächt und abgebrochen werden, abgesehen davon, daß an die Vornahme der pflichtgemäßen religiösen Uebungen die Erlangung der dem Menschen nothwendigen Heilsgüter geknüpft ist; die nothwendige Erbauung des Nächsten würde in Fortfall kommen. Die abweichenden Lehren der Begarden und Beghinen sind auf dem Concil von Vienne<sup>1</sup>, jene des Molinos von Papst Innocenz XI.<sup>2</sup> verurtheilt worden.

28. Das natürliche, positiv-göttliche und menschlich-kirchliche Sittengesetz sprechen die Pflicht, Gott zu verehren, aus. — Schon das natürliche Sittengesetz enthält diese Pflicht, wenn es auch die determinirten Formen, wie sie im Einzelnen zu vollziehen ist, nicht angibt, dieß vielmehr dem eigenen Denken, der freien Wahl der Menschen, besonders der Anordnung der Obrigkeit überläßt<sup>3</sup>. Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß zu allen Zeiten bei allen Völkern, auch bei solchen, die von der positiven göttlichen Offenbarung abgeschnitten waren, die Erkenntniß eines höheren Wesens und das Bewußtsein der Pflicht, es zu verehren, vorhanden war, anerkannt und bethätigt wurde. Wenn die einzelnen Völker in der Erkenntniß Gottes von einander abweichen und in ihrer Vorstellung von ihm wahre und falsche Ideen von Gott kombinirten; wenn sie verschiedene, von einander abweichende Kultformen anordneten: die Eine Pflicht, daß sie Gott, dem höchsten Wesen, die ihm schuldirge Ehre erweisen müßten, blieb unaustilgbar in ihrem Bewußtsein. — Was das natürliche Sittengesetz als Pflicht ausspricht, wiederholt das positiv-göttliche Gesetz der Offenbarung, das die Pflicht der Gottesverehrung deutlicher darlegt. Im alten Bund ordnete Gott ganz bestimmt bis in's

---

exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima, et aër per hoc, quod illuminatur a sole; mens autem humana indiget ad hoc, quod conjungatur Deo, sensibillum manuductione, quia invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. *Rom. 1.*

<sup>1</sup> a. 1311. 12. n. 8.

<sup>2</sup> Const. „Coelestis Pastor“. n. 33. 34. 35. 40. 60.

<sup>3</sup> *S. Thom. Summ. 1. c. q. 81. a. 2. ad 3.*

Einzelne die Kultformen an, welche beobachtet werden mußten. Im neuen Bunde sind zwar die Formen des Mosaischen Kultes abrogirt worden, aber die Religion, der Kult ist nicht aufgehoben worden<sup>1</sup>; an die Stelle der antiquirten Formen des alttestamentlichen Kultus traten die höheren Formen des neutestamentlichen Gottesdienstes, die im neuen Bunde zur Pflicht gemacht wurden<sup>2</sup>. — Die Kirche, ihre Hierarchie, schrieb, von der ihr übertragenen Jurisdiktion Gebrauch machend, auf Grund des von Jesus Christus angeordneten Kultes bestimmte Formen für die Feier des neutestamentlichen Gottesdienstes vor, die von den Gläubigen zu beobachten sind.

29. Wir schulden Gott den inneren, äußeren und öffentlichen Kult. Wir schulden ihm den inneren Kult, da Gott unser Schöpfer und Herr in Bezug auf die Seele und ihre Potenzen ist; wir müssen ihm deshalb nach dem Ausspruch des natürlichen und positiv göttlichen Sittengesetzes<sup>3</sup> mit einem der Seele entsprechenden Kulte zu huldigen suchen, ihm den Willen in der Andacht, den Verstand im Gebete weihen. Ueberdies wird der innere Kult bei dem äußeren und öffentlichen Kult nothwendig vorausgesetzt. — Wir müssen Gott äußerlich verehren, ohne diese äußere Verehrung von der entsprechenden innern abzutrennen; denn auch unser Leib, mittels dessen wir sie vollbringen, ist von Gott; und billig ist es, daß wir mit allem, was wir von Gott haben, mit allen Bestandtheilen unserer Natur ihm huldigen. Gott mit Leib und Seele verehren, ist mehr, als ihm bloß innerlich dienen; Gott gebührt aber der höchste Kult. Leib und Seele sind im Menschen organisch, so innig verbunden, daß Affekte, innere Tugendakte der Letzteren von selbst dazu drängen, sich auch äußerlich am Leibe darzustellen und auszudrücken; die Religion macht keine Ausnahme. Wenn die heilige Schrift an verschiedenen Stellen nicht undeutlich zu erkennen gibt, daß Gott an dem äußeren Kulte kein Wohlgefallen habe, andere Werke ihm lieber seien<sup>4</sup>, so ist nach dem Zusammenhang leicht zu erkennen, daß sich die Mißbilligung Gottes nicht auf den rechten äußeren Kult, sondern auf jenen bezog, der nicht der Anordnung Gottes entsprach oder ohne innere Religion vollbracht wurde.

<sup>1</sup> Bithmüller, Ueber das Sittengesetz. S. 41—43.

<sup>2</sup> Joann. 4, 23, 24. Venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Nam et Pater tales quaerit, qui adorent eum. Spiritus est Deus: et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.

<sup>3</sup> Joann. 4, 24.

<sup>4</sup> I Reg. 15, 22; Ps. 50, 18, 19; Mal. 1, 10; Joann. 4, 24.



— Der öffentliche und gemeinsame Gottesdienst ist uns durch das Sittengesetz zur Pflicht gemacht, da wir als Kinder Eines Vaters im Himmel, diejem öffentlich und gemeinsam zu huldigen haben, und die religiöse Genossenschaft, die katholische Kirche ohne öffentlichen und gemeinsamen Kult nicht bestehen könnte. Bei Matthäus 6, 6<sup>1</sup> verbietet der göttliche Heiland nicht den öffentlichen Kult, sondern warnt nur vor einem Fehler, der bei dem öffentlichen Gottesdienste begangen werden könnte, vor dem Beten vor den Menschen, in der Absicht, von ihnen gesehen zu werden, was Ehrgeiz, eitle Ruhmsucht wäre<sup>2</sup>.

## Zweites Hauptstück.

### Die Devotion<sup>3</sup>.

#### § 6. Definition der Devotion.

1. Devotion im Allgemeinen auf dem Gebiete des religiösen Lebens ist eine im Willen angelegte Neigung der Seele zu Gott und göttlichen Dingen. Das Wort dient als Ausdruck für Habitus und Akt; wird es als Habitus gebraucht, dann unterscheidet sich Devotion sachlich nicht von der im ersten Hauptstück erklärten moralischen Tugend der Religion; dient es als Bezeichnung eines Aktes, dann ist sie der erste innere Akt, in welchem sich die Religion als moralische Tugend darstellt, ein Akt, in welchem wir Gott unseren Willen weihen und darbringen. In dieser letzteren Bedeutung wird hier die Devotion näher erklärt.

2. Devotion ist ein selbständiger Akt des Willens, in welchem der Mensch mit Bereitwilligkeit seinen Willen, in ihm sich selbst, seine ganze Persönlichkeit der Verehrung und dem Dienste Gottes weihet<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito.

<sup>2</sup> S. *Augustinus*, sermo Dom. in monte, lib. II. cp. 6.

<sup>3</sup> Literatur: S. *Bernardus*, in Cantic. serm. 10. de tribus unguentis spiritualibus, sc. Contritionis, Devotionis et Pietatis. (Opp. tom. IV.) S. *Bonaventura*, de sex alis Seraphim, c. 8. De profectu religiosorum. lib. II. cp. 73. S. *Thomas*, 1. c. q. 82. *Suarez*, 1. c. tom. II. tract. IV. lib. II. cp. 6—8. *Lessius*, 1. c. cp. 37. *Bona*, de divina psalmodia cp. 19. § 7. Ludwig von Granada, Gebetbuch des christlichen Lebens. Gerh. Tilmann, das Gebet nach der Lehre der Heiligen. I. B. IX. § 4. u. 13.

<sup>4</sup> S. *Thom.* Summ. 1. c. q. 82. a. 1. Unde devotio nihil aliud esse videtur,

3. In dem Genusmerkmal vorstehender Definition sind drei Momente zu unterscheiden; die Devotion ist Akt, Akt des Willens, selbständiger Willensakt. — Als Akt hat sie zu ihrem Princip entweder eine Potenz oder einen Habitus. Die einfache Potenz, sie sei von der aktuellen Gnade angeregt und unterstützt, oder ohne solche Einwirkung, kann den Akt setzen, aus sich hervorgehen lassen. Der heilige Paulus, und mit ihm steht auf gleicher Linie jeder Sünder, der sich zu Gott wendet, rief, erleuchtet von der göttlichen Gnade, aus: Herr! was willst du, daß ich thue<sup>1</sup>, ein Akt der Devotion, der nicht nothwendig den Habitus der Devotion oder Religion voraussetzt. Der Habitus kann Princip des Aktes sein, er komme als erworbener oder eingegossener in Betracht. Aus dem erworbenen Habitus kann er elicirt werden mit oder ohne aktuelle Gnade, aus dem eingegossenen nur mittels der Lektoren. Der eingegossene Habitus als Princip des Aktes der Devotion ist entweder die Tugend der Religion oder der Liebe, die beide im Willen angelegt sind. Geht der Akt der Devotion aus dem Habitus der Liebe hervor, eignet ihm das, was der Liebe zukommt, die Idee der Freundschaft mit Gott, dann gewinnt er eben dadurch, der Dignität der Liebe, der Form der christlichen Tugenden, entsprechend, einen höheren Werth, einen Vorzug vor dem Akte, der aus der Tugend der Devotion hervorgeht. Einer anderen Tugend als der Religion und Liebe kann die Devotion nur als *actus imperatus* angehören. — Die Devotion ist ein unmittelbarer Akt des Willens, er mag als einfache oder als von den Tugenden der Religion oder Liebe habilitirte Potenz in Betracht kommen. Dadurch unterscheidet sie sich einerseits von intellektuellen Akten, z. B. der Aufmerksamkeit, dem Gebet u. a., wie wohl sie sich mit ihnen nahe berührt; anderseits von Gefühlen, die indessen accidentell mit ihr verbunden sein können; denn sie besteht ihrem Wesen nach nicht in momentaner Empfindung, in vorübergehender Ergriffenheit und Rührung, sie ist nicht bloße Gefühlsache, sondern That des Willens und zwar eines starken, selbständigen Willens, eines Willens, der sich auch durch Schwierigkeiten, die sich in den Weg stellen, nicht einschüchtern und abwendig machen läßt<sup>2</sup>. Es würde indessen eine übertriebene Forderung sein,

quam voluntas quaedam, prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum; cf. *ibid.* ad 1.

<sup>1</sup> Act. 9, 6.

<sup>2</sup> Perrone, l. c. s. II. cp. 1. p. 14. Ex qua definitione (S. Thomae) deprehendimus . . ad veram devotionem constituendam concurrere . . voluntatem,

einen heroischen Willen, wie er im Tugendleben der sittlich Vollkommenen sich findet, für das Wesen der Devotion zu verlangen. — Die Selbstständigkeit des Willensaktes wird durch die Selbstständigkeit des Objectes, auf welches er sich bezieht, begründet<sup>1</sup> und aus dem Umstande erkannt, daß ihm in besonderer Weise Verdienstlichkeit zukommt<sup>2</sup>; dadurch ist ausgeschlossen, daß er sich nur als *modus* eines anderen Aktes verhalte, dagegen nahegelegt, daß er auf andere Akte modifizierend wirke<sup>3</sup>.

4. In der specifischen Differenz der Definition der Devotion ist zu beachten, daß in ihr Gott (nicht einem Geschöpfe) Dienst erwiesen wird, was dieser Dienst Gottes einschließe und wie ihm von Seite des Willens derselbe erstattet werde. — In der Andacht dienen wir Gott. Wie ein Mensch dem andern, z. B. dem Fürsten, sich zu Diensten stellen, ihn ehren, dessen Willen vollziehen kann und dadurch ein treuer Anhänger dieses Menschen (*devotus principi*) wird, so können wir uns Gott übergeben, seiner Verehrung uns weihen; wir werden dadurch seine Anhänger, (*homines Deo devoti*). — Der Dienst Gottes<sup>4</sup> schließt in sich in nächster Weise die Akte der Gottesverehrung, wie Gebet, Opfer u. s. w.; in entfernter Weise die Beobachtung des gesammten Sittengesetzes; beides jedoch ist nothwendig, weßwegen eine Devotion, welche das Eine oder Andere außer Acht ließe, von vornherein als falsch und mangelhaft sich darstellen müßte. — Der Wille umfaßt den Dienst Gottes auf zweifache Weise; in einem allgemeinen Akte, den man den adäquaten nennen kann, in dem er sich bereit erklärt, alle Gott gebührenden Kultakte zu setzen und das ganze Gesetz zu erfüllen, ohne daß Specielles betont und eigens hervor-

---

intellige firmam, constantem, generosam: nec enim, qui brevi deficiente aliquo pio affectu interdum movetur, devotus appellari potest.

<sup>1</sup> *S. Thom.* I. c. q. 82. a. 1. corp.

<sup>2</sup> *Ibid.* Sed contra est, quod actibus meremur, ut supra (I. II. q. 71. a. 5.) habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi: ergo devotio est specialis actus.

<sup>3</sup> *Ibid.* ad I. c. d., quod movens imponit modum motui mobilis: voluntas autem movet alias vires animae ad suos actus; et voluntas, secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est (I. II. q. 8. a. 2). Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis, offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis; consequens est, quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea, quae sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quae a voluntate moventur.

<sup>4</sup> *S. Thom.* I. c. a. 1. Unde devotio nihil aliud esse videtur, quam voluntas quaedam (i. e. voluntatis actus), prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum.

gehoben wird; so z. B. der hl. Paulus (Act. 9, 6); oder er kann in einem besondern Akte den einen oder anderen Kult setzen, ein bestimmtes Gebot erfüllen wollen, ohne die übrigen Kultakte, Gebote auszuschließen, welcher Akt als inadäquat bezeichnet wird. Der Wille geht in diesem Akte zu seinem Objekt, dem Gottesdienst, prompt, d. i. gerne, mit Eifer, hurtig, fröhlich vor, wodurch die Devotion zur geistigen Trägheit (*acedia*), die den Menschen verbroffen, ungeneigt, widerwillig in Bezug auf den Gottesdienst macht, einen Gegensatz bildet. Die hier in Frage kommende Bereitwilligkeit des Willens wird von ihm nicht ausgesagt, in wieferne er Princip des Handelns und hiefür disponirt ist; denn diese Disposition ist entweder in der Potenz natürlich vorhanden oder wird durch den Habitus gegeben (Matth. 26, 41); sie wird ihm vielmehr beigelegt, in wiefern er sein Objekt, den Gottesdienst, den Gehorsam gegen das Sittengesetz in adäquater oder inadäquater Weise anzustreben und zu umfassen hat.

### § 7. Ursachen und Genesis der Devotion.

5. Innere, im Menschen liegende, sowie äußere, d. i. von Außen auf den Menschen wirkende Ursachen, lassen sich nach dem Vorgang des heiligen Thomas<sup>1</sup> unterscheiden.

6. Zu den inneren Ursachen zählen wir: a. die Demuth; in ihr muß die Devotion begründet sein; wer stolz ist; wer, dem Pharisäer im Tempel ähnlich, bei sich spricht: Ich bin nicht wie die übrigen Menschen; wer, um von den Menschen gesehen und gepriesen zu werden, sich vornhin drängt und zur Schau stellt; wer Andere neben sich verachtet und verurtheilt, ist, wie ohne Liebe und Demuth, so ohne wahre Devotion; b. Eifer für die Ehre Gottes, besonders im Kult, weiterhin auf dem Gesamtgebiete des Berufslebens; c. die Meditation (*Contemplation*), über Gott, seine Größe und Güte, sowie über uns und unsere Schwäche; die Betrachtung Gottes u. s. w. regt in uns primär den Affekt der Liebe an, die nächste Ursache der Devotion, nach dem Worte des Psalmisten<sup>2</sup>, secundär den Affekt der Trauer, des Schmerzes, der aus dem Bewußtsein hervorgeht, daß der Mensch als *viator* noch nicht vollkommen mit Gott verbunden ist; die Betrachtung unserer Schwäche

<sup>1</sup> Summ. 1. c. q. 82. a. 3. corp.

<sup>2</sup> Ps. 76, 4. Memor fui Dei et delectatus sum.

ist geeignet, primär eine heilsame Furcht, Trauer zu erwecken, secundär Freude hervorzurufen, die aus der Hoffnung geschöpft ist, daß Gott unserer Mangelhaftigkeit zu Hülfe kommen und abhelfen werde<sup>1</sup>; so wird durch die Betrachtung mit der Devotion das Gefühlleben in Verbindung gebracht, das je nach dem verschiedenen Ausgangspunkt der Betrachtung zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen Trauer und Freude sich bewegt und sich bald dieser, bald jener zuwendet; die Thränen, welche die Andacht weint, können ein Zeichen der Freude und des Schmerzes sein, da uns der Schöpfer dieses Eine Mittel gab, um Beides damit auszudrücken.

7. Zu den äußeren Ursachen gehört: a. die Einwirkung der Mitmenschen auf uns durch Wort und Beispiel (äußere Gnade), b. die Einwirkung Gottes mittels der aktuellen Gnade, die der hl. Thomas als *causa principalis* bezeichnet<sup>2</sup>.

8. Die aktuelle Gnade ist nicht nothwendig für jeden einzelnen Akt der Devotion. Der *aetus elicited voluntatis*, wobei der Wille als bloße Potenz aufgefaßt wird, sowie der *aetus elicited habitus acquisiti religionis sive devotionis* können, wenn wir sie einzeln betrachten, ohne aktuelle Gnade vom Menschen vollbracht werden; beide Arten von Akten sind natürlich, überschreiten das Gebiet des dem Menschen natürlich Möglichen nicht.

In Abrede zu stellen ist, daß der durch die Erbsünde geschwächte Mensch im Stande sei, alle natürlichen Akte der Devotion ohne aktuelle Gnade zu vollbringen; zuzugeben ist, daß die Vollbringung der einzelnen natürlichen Devotionsakte durch die aktuelle Gnade erleichtert wird. Jene Devotionsakte, die aus dem *habitus infusus* hervorgehen, und deswegen übernatürlich sind, können ohne die aktuelle Gnade, die zuvorkommend und unterstützend wirkt, den Verstand erleuchtet und den Willen bewegt, nicht zu Stande gebracht werden. Der *habitus infusus*, wenn er auch als *habitus operativus* in der Seele vorhanden ist, genügt für sich, ohne aktuelle Gnade, noch nicht, den Akt der Devotion zu setzen. Auch der Gerechte bedarf der aktuellen Gnade, muß beziehungsweise um dieselbe beten<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Summ. I. c.

<sup>2</sup> L. c. Respondeo dicendum, quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est, de quo dicit Ambrosius super Luc. quod Deus, quos dignatur, vocat; et quem vult, religiosum facit: et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset.

<sup>3</sup> Siehe § 6. n. 3.

## § 8. Eintheilung der Devotion.

9. Wiewohl jede Andacht in ihrem letzten Ziel adäquat auf Gott sich bezieht, so schließt dieses nicht aus, daß sie sich nach ihrem nächsten und unmittelbaren Objecte wie auf Gott, so auf die Kreatur richte, ein Akt des subordinirten Kultus sei<sup>1</sup>. Hiernach unterscheidet man: Andachten gegen Gott und die Heiligen, welche letztere wiederum die Andachten gegen die allerseligste Jungfrau (*cultus hyperduliae*), die Engel und Heiligen (*cultus duliae*) in sich schließen.

10. Nach einem andern Gesichtspunkt unterscheidet man die wesentliche und accidentelle Andacht, die eine nähere Erklärung fordern. Die wesentliche Devotion (*dev. substantialis* [*deliberata*] *sive intellectualis, rationalis*) ist jene, welche in ihrem Willensentschlusse auf der Erkenntniß der Vernunft oder des Glaubens beruht und ihren Akt setzt, abgesehen davon, ob Gott Tröstung und Wonne, oder Trockenheit hierbei verleiht<sup>2</sup>. Sie heißt wesentliche (*substantialis*) Devotion, weil in ihr das gegeben ist, was nothwendig zur Devotion gehört; sie heißt *devotio intellectualis sive rationalis*, nicht als ob sie ein Verstandesakt wäre, sondern deshalb, weil ihr Willensentschluß auf einem natürlichen oder übernatürlichen Erkenntnißakte ruht und davon entscheidend bedingt ist. Diese substantielle Devotion sehen wir hervorstechend an dem göttlichen Heiland bei seinem Eintritte in die Welt<sup>3</sup>, während seines öffentlichen Lebens<sup>4</sup>, in seinen Öbergangsstunden<sup>5</sup>, während seiner Gott-Verlassenheit<sup>6</sup> am Kreuze hervortreten; sie fand sich bei den Blutzegen<sup>7</sup>; um sie muß man sich vorzugsweise unbedingt bemühen und beten, da sie als Voraussetzung für das gesammte christliche Leben, das Streben nach christlicher Vollkommenheit, den Gottesdienst u. s. w. nothwendig ist.

11. Die accidentelle Devotion (*dev. accidentalis, integralis, affectiva*), die zur substantiellen als Nebensache hinzugetreten ist und sie ergänzt, besteht in einer Süßigkeit, Wonne, welche geeignet ist, das, was

<sup>1</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 24. S. 17.

<sup>2</sup> *Rom.* 7, 22; *II. Cor.* 12, 9.

<sup>3</sup> *Ps.* 37, 9. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam: Deus meus, volui et legem tuam in medio cordis mei.

<sup>4</sup> *Joann.* 4, 34. Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me.

<sup>5</sup> *Matth.* 26, 42. Si non potest fieri, nisi et bibam illum, fiat voluntas tua.

<sup>6</sup> *Matth.* 27, 46. *Marc.* 15, 34.

<sup>7</sup> *S. Ignatius*, ad *Rom.*

in der Vollbringung dessen, was zur Devotion gehört, schwierig zu leisten ist, zu erleichtern<sup>1</sup>. Es gibt eine natürliche Disposition zu dieser Devotion, die in einer sanften Gemüthsart, in einem weichen, leicht beweglichen Herzen besteht. Vielfach verleiht sie Gott auf dem Wege außerordentlicher Gnadenwirksamkeit vor oder mit der *devotio substantialis*. Gott legt schon vor derselben in die Seele, wie Furcht, so auch Freude und süße Affekte der Wonne; er gießt über den Verstand ein gewisses Licht aus und wirkt anregend auf den Willen ein; er gebraucht die Phantasie, die veranlaßt wird, ihre Bilder, die sie von den übernatürlichen Objecten entwirft, recht plastisch zu prägen und lebendig darzustellen, um die Meditation über sie zu erleichtern und ersprießlich zu machen. Diese Einwirkung Gottes geht als außerordentliche Thätigkeit neben der ordentlichen Wirkung in Verleihung der *gratia actualis* einher, ohne zum Wesen derselben zu gehören; sie bezweckt die *devotio substantialis*. Kommt diese zu Stande, dann verknüpft Gott vielfach, besonders bei Anfängern im geistlichen Leben, mit derselben eine ähnliche süße Freude, die zur Vornahme von Werken der Religion mächtig anlockt und sie erleichtert. Dieses ist die *accidentelle Devotion*. Beschränkt sich die genannte Freude, welche die substantielle Devotion begleitet, bloß auf die geistigen Kräfte der Seele, dann nennt man die *accidentelle Devotion* die geistigfühlbare Andacht (*devotio simpliciter affectiva*); fließt sie auch auf den sinnlichen Theil der Seele über und läßt sie sich hier erfahren und empfinden, dann wird sie als sinnlichfühlbare Andacht (*devotio affectiva et simul sensibilis*) bezeichnet. Sie bildet einen Gegenstand des Bittgebetes, unter der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung, daß ihre Verleihung dem Empfänger zur Erwerbung oder Bewahrung der substantziellen Devotion dienlich sei.

12. Verkehrt wäre es und zu bedenklichen Verirrungen müßte es Anlaß geben, würde man die substantielle und accidentelle Devotion miteinander verwechseln und das Wesen, die Hauptsache für die Nebensache, diese für die Hauptsache ausgeben, oder wollte man die accidentelle Devotion statt als Mittel zum Zweck, für den Zweck ansehen<sup>2</sup>. Die accidentelle Devotion dient dazu, die substantielle leichter zu üben und Rauheit ferne zu halten; sie ist analog dem zeitlichen Lohn für gute Werke, der anlockt, mit um so größerer Zuversicht um den ewigen Lohn

<sup>1</sup> Ps. 39, 9; 62, 6; 118, 103; Joann. 16, 22, 24. Gal. 5, 22; I. Petr. 2, 3.

<sup>2</sup> A. Rodriguez (M. Joſam), Übung der christl. Vollkommenheit. I. Th. 10. Spstf. S. 176.

sich zu bemühen; sie ist, zu ähnlichem Zwecke gebraucht, nicht als Unvollkommenheit zu betrachten, sondern als Geschenk Gottes in Ehren zu halten. Als M. Molinos, den Grundsätzen seiner falschen Mystik folgend, sich gegen die accidentelle, besonders sinnlich-fühlbare Devotion erklärte, verwarf die Kirche seine hierauf bezüglichen Anschauungen<sup>1</sup> als häretisch. Allerdings verleiht sie Gott mit Vorliebe den Anfängern im Streben nach christlicher Vollkommenheit, den Neubefehrten, den Novizen und jüngern Ordensmitgliedern, den neugeweihten Priestern u. A., um ihnen den Anfang des christlichen Lebens zu erleichtern, ihren Aufschwung zu Gott auf angenehme Weise zu unterstützen; später, wenn er sie auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit führt, entzieht er sie ihnen wiederum, zuerst die sinnlich-fühlbare, und beläßt nur die substantielle und geistig-fühlbare, während an die Stelle der entwichenen sinnlich-fühlbaren Devotion eine sinnlich-empfindbare Trockenheit tritt; hierauf, bei dem Beginn der Reinigung des Geistes, auch die geistig-fühlbare, so daß lebiglich die substantielle verbleibt, die in allen Führungen und Leiden um so treuer zu bewahren ist. Aus dem Benehmen, welches Gott gegen jene, die nach Vollkommenheit streben, um pädagogischer Zwecke willen einhält, läßt sich nicht folgern, daß der accidentellen Devotion kein relativer Werth zukomme.

13. Man unterscheidet vollkommene und unvollkommene Devotion und versteht unter ersterer jene, welche mit der vollkommenen Liebe verbunden ist, deswegen alle Wirkungen theilt, welche dieser zukommen; unter letzterer jene, welche mit der vollkommenen Liebe nicht in Verbindung steht, deswegen der Wirkungen entbehrt, welche die vollkommene hat.

14. Die Devotion kann auf einem einfachen Willensvorsatz beruhen und aus ihm hervorgehen, oder sie kann zu ihrer Voraussetzung ein Gelübde, ein einfaches oder beeidigtes, haben. Hiernach läßt sich die einfache und verstärkte Devotion unterscheiden.

15. Die Devotion kann für sich bestehen, da sie ein selbstständiger Akt ist<sup>2</sup>; sie kann, beziehungsweise muß mit anderen religiösen Akten, z. B. dem Gebete, der Adoration, dem Opfer u. s. w. verbunden sein.

<sup>1</sup> Prop. 27. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec quaerit Deum, sed seipsum; et male agit, cum eam desiderat et eam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris, quam in diebus solemnibus. Prop. 30, 33.

<sup>2</sup> Siehe § 6. n. 3. S. 24.



## § 9. Wirkungen der Devotion.

16. Der natürliche Akt der Devotion bewirkt durch seine Wiederholung die erworbene Tugend der Devotion oder wenigstens die Disposition zu derselben. Die übernatürlichen Akte der Devotion, die aus ihrem eingegossenen Habitus mittels der aktuellen Gnade hervorgehen, setzen, wenn sie wiederholt werden, nicht eine neue Tugend, bewirken aber die Vermehrung und das Wachsthum der eingegossenen Tugend der Devotion, womit die Vermehrung und das Wachsthum der heiligmachenden Gnade, sowie der übrigen eingegossenen Tugenden, der theologischen und moralischen, zugleich gegeben ist<sup>1</sup>.

17. Als weitere Wirkung der Devotion kann genannt werden, daß sie, an sich ein innerer Akt, auch nach Außen sich ergießt und sichtbar zu werden vermag. Jeder innere Affekt vermag sich wegen der organischen Verbindung, welche im Menschen zwischen seiner Innen- und Außenseite, zwischen seiner Seele und seinem Leibe besteht, nach Außen zu offenbaren. So drückt sich die Devotion im Auge, im Angesicht, in den Mienen und Geberden, in der ganzen Haltung des Leibes, im Ton der Stimme, im Worte, im Gesang aus; sie erscheint in der Poesie und wird durch die Kunst plastisch oder in Malerei dargestellt. Durch diese Manifestation nach Außen gestaltet sie sich zu einem Mittel, den Nächsten zu erbauen<sup>2</sup>, und wirkt belebend auf die eigene innere Devotion zurück. Der göttliche Heiland zeigte die Andacht auch äußerlich, wenn er betend die Augen gegen Himmel erhob oder mit seinem Angesichte auf der Erde lag<sup>3</sup>.

18. Die Devotion disponirt sowohl zur Vornahme der übrigen Religionsakte, z. B. des Gebetes, Opfers u. s. w. wie zu einem christlichen Wandel, wie umgekehrt die Devotion die Frucht des Gebetes u. s. w. sowie des christlichen Wandels sein kann.

19. Dieselbe wirkt, wie das Gebet, das sie nährt, meritorisch, satisfaktorisch, impetratorisch<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Mazella*, l. c. Disp. I. a. 8. p. 72. Prop. VII. 1. Virtutes infusae capaces sunt intrinseco augmento, illudque capiunt, cum iusti in accepta iustitia crescant. 2. Tanta autem est sanctificantis gratiae cum virtutibus connexio, ut nunquam illa augeatur, quin virtutes omnes simul crescant; nec ulla unquam virtus crescat, quin gratia ipsa intensior fiat.

<sup>2</sup> *Ephes.* 5, 18, 19; *Col.* 3, 16.

<sup>3</sup> *Joann.* 11, 41; 17, 1. Canon missae. *Matth.* 26, 39.

<sup>4</sup> Siehe *Sptst.* III. § 16. nn. 38 ff.

## Drittes Hauptstück.

### Das Gebet <sup>1</sup>.

#### § 10. Definition von dem Gebete.

1. Der lateinische Ausdruck für Gebet, *oratio*, wird anders bei Profanschriststellern, anders bei Theologen gebraucht; bei jenen bezeichnet er die mündliche oder schriftliche Rede, für welche die Rhetorik die Regeln aufstellt; bei diesen einen inneren Religionsakt, der sich an die Devotion anschließt <sup>2</sup>. Als Ausdruck für einen Religionsakt kommt ihm eine dreifache Bedeutung zu, eine allgemeine, engere und engste. Nach seiner allgemeinen Bedeutung findet er auf jedes gute Werk Anwendung, das irgendwie, auch als *actus imperatus*, mit der Tugend der Religion im Zusammenhang steht <sup>3</sup>; diese Auffassung stützt sich auf die *glossa ordinaria*, welche zu I. *Thess.* 5, 17 *sine intermissione orate*, die Paraphrase gibt: *Semper juste vivite: nam justus nunquam desinit orare, nisi desinat justus esse; semper ergo orat, qui semper bene agit.* Im gleichen Sinn haben Beda, Euthymius Luf. 18, 1 *oportet semper orare et nunquam deficere* erklärt. Willeff theilte das Gebet ein in die *oratio mentalis, vocalis, vitalis*, verwarf die zwei ersten Arten und

<sup>1</sup> Literatur: *Tertullianus*, de oratione. *Origenes* de oratione. *S. Cyprianus*, de oratione. *S. Basilus*, hom. 4. 5. *S. Gregorius Nysseus*, de orat. homiliae 5. *S. Cyrillus Hieros.* c. myst. 5. *S. Augustinus*, serm. varii — et epist. 130. *S. Cyrillus Alex.* hom. 18. *S. Petrus Chrysologus*, serm. 39, 132. *S. Bernardus*, serm. varii. opp. tom. III. *S. Bonaventura*, Breviloquium V. c. 10. *S. Thomas*, I. c. q. 83. *Joannes Medina* in codice de poenit. tract. VI. *Sotus*, de justitia, q. V. *Navarrus (M. Azpilcueta)* in Manuali, ep. 25 et Comm. de Oratione et horis canon. *Theodorus Peltanus*, de tribus operibus satisfactoriis; *Robertus Bellarminus*, Controv. tom. III. *Gregor de Valentia*, I. c. q. 2. p. 1676—1746. *Suarez*, I. c. lib. I.—IV. p. 1—295. *Lessius*, I. c. c. 37. *Alphons Robriguez*, Übung der christl. Vollkommenheit übers. von M. Jocham. I. Th. V. Abhandlung. S. 159—224. *S. Alphonsus*, il gran mezzo della preghiera per conseguire la salute eterna et tutte le grazie che desideriamo. da Dio. *Gerhard Tillmann*, I. c.

<sup>2</sup> *S. Hieronymus*, ep. ad Cyprianum. 139. *Oratio juxta grammaticos omnis sermo loquentium est, cujus etymologiam sic explicant, oratio est oris ratio. In Scripturis autem sanctis difficile orationem juxta hunc sensum legimus, sed quae ad preces et obsecrationes pertinet.*

<sup>3</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 22.

ließ nur die letztere, die in guten Werken besteht, gelten. Diese Ausdrucksweise, die sich in der theologischen Literatur nur vereinzelt findet<sup>1</sup>, ist, wie sie eines biblischen Fundaments entbehrt, so auch nicht in die technische Terminologie der Schule übergegangen. In engerer Bedeutung ist oratio der Ausdruck für jede Erhebung des Geistes zu Gott, um ihm religiöse Verehrung zu erweisen<sup>2</sup> und begreift außer den religiösen Gedanken an Gott und Anmuthungen, Affekten gegen ihn die verschiedenen Arten des Gebetes, das Lob-, Bitt-, Dank-, Sühn-Gebet in sich. In dieser Bedeutung wird Gebet in der heiligen Schrift gebraucht, wenn sie den Pharisäer im Tempel, der nur dankte, betend einführt (Luk. 18, 11) oder von dem göttlichen Erlöser berichtet, er habe eine Nacht im Gebete hingebraucht (Luk. 6, 12), da nicht wahrscheinlich ist, daß er in jener Zeit nur Bittgebete vorgetragen habe. In der engsten Bedeutung steht oratio im Sinn von jenem Gebet, welches mit der christlichen Hoffnung auf's engste zusammenhängt, im Sinn von Bittgebet.

2. Das Gebet als Bittgebet ist jener innere religiöse Akt, in dem wir vor Gott offen oder verdeckt unser Verlangen aussprechen, von ihm Etwas zu erhalten<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> S. *Catharina de Siena*. Dialog. c. 66.

<sup>2</sup> *Suarez*, de religione, lib. I. cp. 1. n. 6. Generali quadam significatione orationis nomine significari solet omnis interior motus animi in Deum, sive per ejus cogitationem sive per affectum. Sic videtur definiri a Damasceno lib. 3. de fide c. 24. dicente: oratio est ascensio mentis in Deum. Et eodem modo ait Augustinus, serm. 230. de tempore: Quid autem est oratio nisi ascensio animae de terrestribus ad coelestia, inquisitio supernorum, invisibilium desiderium? et libr. de Spirit. et anima: Oratio est conversio mentis in Deum per pium et humilem affectum.

<sup>3</sup> *Navarrus*, Comment. cp. 1. n. 11, 12. Oratio praefato tertio modo sumta . . . definiri potest esse petitio Deo aperte vel operte facta. Dixi: *petitio* pro genere . . . Nam verbum *petitio* genus, sive generalior est, quam verbum oratio praefato tertio modo accepta: cum omnis oratio sit petitio et non contra omnis petitio sit oratio specialiter sumta. Petitio enim, quae regi vel alii homini vivo fit de re praesertim, quam ipse naturali vi praestare potest, nullatenus est oratio, est tamen petitio. Dixi: *Deo*, pro differentia, qua differt ab aliis petitionibus, quae aliis fiunt, quarum nulla, etiam si fiat Papae, dicitur oratio, ut speciatim praefatus Gulielmus annotavit. Dixi *aperte* vel *operte* facta, tam quia nonnunquam fit expresse, et nonnunquam tacite, ut a sororibus Lazari petita fuit sanitas ejus per illa verba: Domine, ecce quem amas, infirmatur (*Joann.* 11); ut enim Augustinus ibi sentit et declarat Thomas, tacite petierant ejus sanitatem, licet nil de ea expressissent; tum quia licet petitio, quam angelis et sanctis Dei porrigimus, aperte tantum fiat illis, operte tamen fit Deo, quatenus porrigitur eis tamquam intercessoribus id, quod petitur, ab eo impetraturis, et ita cum effectus ejusmodi petitionis speretur

3. Nur Gutes, das dem Willen Gottes entspricht, zu seiner Ehre gereicht und für unsere letzte Bestimmung, die ewige Glückseligkeit, sich ersprießlich erweist, und was noch nicht in unsern Besitz übergegangen ist, bildet das entfernte Object des guten Gebetes und kann in erlaubter Weise von Gott, und zwar ausschließlich, ohne indessen die Vermittlung der Heiligen auszuschließen, verlangt und erbeten werden<sup>1</sup>, während Sittlichschlechtes das Gebet zum schlechten machen würde<sup>2</sup>.

4. Das Beten ist das nähere Object des Bittgebetes; es hat zur Voraussetzung die Überzeugung oder das Urtheil, den Glaubenssatz, daß Gott uns Gutes geben könne und wolle<sup>3</sup>; es geht aus dem Verlangen nach dem von Gott erwarteten Guten und dem Entschluß, ihn darum zu bitten, hervor und besteht in der Aussprache dieses Verlangens, in der Äußerung dieser Bitte, zu dem Zwecke, die Erfüllung der Bitte von Gott zu erhalten. Wir wollen im Bittgebet Gott veranlassen, uns zu erhören, uns das zu gewähren, was wir zur Abhülfe unserer Mangelhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit von ihm, unserm Herrn, wünschen. Da wir die Macht Gottes nicht unmittelbar zu unserer Verfügung haben, wie wir über unsere Seelen- und Leibes-Kräfte disponiren, und da wir Gott wie einem unserer Untergebenen nicht befehlen, ihn nicht zum Gehorsam gegen uns obligiren können, weil er allein der Höchste ist, so bleibt uns nur Ein Weg, auf ihn einzuwirken, das Bittgebet, durch welches wir ihn einladen und zu disponiren suchen, unser Verlangen zu erfüllen. Das Verlangen nach dem Guten, das wir von Gott erwarten, sowie der Entschluß, ihn darum zu bitten, die Affekte, Akte des Willens sind, gehen als Ursachen der eigentlichen Bitte, die in der Explikation des Verlangens besteht, der Natur der Sache entsprechend voraus. Wir können Vieles verlangen und wünschen, um was wir uns nicht zu bitten getrauen<sup>4</sup>. Die Bitte selbst, welche wir vor Gott aussprechen, beabsichtigt nicht, Gott,

ab eo, potius sit ei quam ipsis, ut potior est medio finis. *Perrone*, l. c. p. 20. n. 49. Presse sumta post S. Joannem Damascenum ab angelico praeceptore oratio definitur: Petitio rerum decentium a Deo.

<sup>1</sup> Siehe § 13. n. 21—28.

<sup>2</sup> *Navarrus*, l. c. n. 29. Orationum alia est bona, alia mala. Quaedam enim oratio est peccatum juxta illud Psalmographi: oratio ejus fiat in peccatum. Ps. 108. . . Id quod ajunt Cassiod. et Archid., puta petitionem ejus, qui postulat a Deo indecentia, non esse orationem, quin potius esse secundum Cajetanum execrationem, non esse verum, aut saltem intelligi debere sumendo verbum „oratio“ stricte pro sola bona oratione.

<sup>3</sup> *Hebr.* 11, 1; *Rom.* 10, 14; Conc. Trid. sess. VI. cp. 8.

<sup>4</sup> *Navarrus*, l. c. n. 14.

dem Unwissenden, unsere Hilfsbedürftigkeit bekannt zu machen oder sein ewiges Willensdekret abzuändern, sondern ihn durch Anerkennung seiner Majestät und unserer Abhängigkeit von ihm zu ehren und so uns für die Entgegennahme der göttlichen Hilfe, für die Verwirklichung des göttlichen Willens zu befähigen. Dadurch unterscheidet sich die Gott vorgebrachte Bitte von jener, die wir an einen Menschen richten; den Menschen, den wir bitten, müssen wir durch unsere Bitte erst geneigt machen, uns zu helfen; in der Bitte, die wir vor Gott aussprechen, suchen wir durch die religiöse Ehre, welche wir ihm erweisen, uns zu befähigen, die Hilfe Gottes, die er uns nach seinem ewigen Dekrete erweisen will, entgegenzunehmen<sup>1</sup>.

Die Bitte kann Gott offen oder verdeckt vorgetragen werden, offen, wenn wir uns unmittelbar an ihn selbst wenden und unsere Worte in Bittform kleiden, sei es, daß wir um Gutes im Allgemeinen oder um ein bestimmtes Gut anhalten; verdeckt, wenn wir uns unmittelbar an die Freunde Gottes, die Engel und Heiligen, wenden, um durch ihre Vermittlung bei Gott Erhörung zu finden, oder wenn wir unsere Bitte, sie sei unmittelbar oder mittelbar an Gott gerichtet, statt sie als Bitte zu formuliren, in Weise einer Erzählung vorbringen<sup>2</sup>.

5. Das Gebet, das schließlich in der Aussprache unsers Verlangens vor Gott, von ihm Gutes zu erhalten, in einem Gespräch, einer Unterredung mit ihm besteht, ist als intellektueller Akt (*actus intellectus elicited*) aufzufassen, der sich zum Willen als *actus imperatus* verhält; dadurch unterscheidet sich das Gebet von der Devotion, die als ein mittelbarer Willensakt sich darstellt<sup>3</sup>. Ohne hinreichenden Grund haben Einige nach dem Vorgange der Skotisten und Nominalisten, z. B. Medina, bestritten, daß das Gebet ein intellektueller Akt sei, und gegen den hl. Thomas und die Thomisten geltend zu machen gesucht, es sei ein unmittelbarer Willensakt. Inwieferne wir Gott durch unser Gebet zu einem Thun, zu tatsächlicher Hilfe, die wir erwarten, zu veran-

<sup>1</sup> *Suarez*, l. c. cp. 7. *Atque ita intelligendam existimo differentiam inter humanam et spiritualem orationem, quam Guilielmus Parisiensis in sua Rhetorica divina cap. 2. tradit et sequitur Gabriel lect. 31. in Canonem, quod humana petitio tendit ad disponendum, ut sic dicam, vel immutandum eum, ad quem fit; petitio autem ad Deum tendit ad disponendum ipsum petentem; nam cum se exhibet cultorem Dei, se disponit ad recipiendum, quod postulat.*

<sup>2</sup> Siehe § 15. n. 37. *S. Thomas*, l. c. II. II. 9. 83. a. 17. corp.

<sup>3</sup> Siehe §. II. §26. n. 5, 6.

lassen suchen, ist unser Gebet ein Akt des praktischen, nicht spekulativen Verstandes<sup>1</sup>.

6. Das Gebet ist ein religiöser Akt; in ihm wiederholt sich das Wesen der Religion, die Ehrerbietung, die Gott, dem Allerhöchsten, geleistet wird, dessen Providenz Alle kennt und mit Liebe und Erbarmen umfaßt, und die Unterwürfigkeit unter ihn in Folge der Anerkennung der eigenen Niedrigkeit und Abhängigkeit von ihm, des Unvermögens, in eigener Kraft das letzte Ziel zu erreichen. Wenn im Gebete der Gedanke an unsere Niedrigkeit und Unterwerfung unter Gott, das Bewußtsein unserer Hülfbedürftigkeit, der Gott abhülft, in dem Vordergrund steht, so ist jenes Moment der Religion, welches in der Anerkennung seiner Größe besteht, keineswegs ausgeschlossen. Die Vorstellung ist ferne zu halten, als sei das im Gebete vorhandene religiöse Moment von diesem verschieden und nur äußerlich, nicht innerlich mit ihm verbunden<sup>2</sup>.

7. Da wir im Gebete unsere Seele Gott unterordnen, so ist es wesentlich ein innerer religiöser Akt<sup>3</sup>, was nicht ausschließt, daß es auch äußerlich sich darstelle und zum mündlichen und körperlichen Gebete werde.

8. Das Gebet kann aus der Potenz des Intellectes oder aus dem Habitus der Religion unmittelbar hervorgehen; einer anderen Tugend vermag es nur als *actus imperatus* anzugehören<sup>4</sup>. Einzelne Gebete,

<sup>1</sup> *S. Thom. Summ. I. c. q. 83. a. 1. Suarez, I. c. c. 3. Perrone, I. c. p. 20. n. 49. (Oratio) dicitur petitio, quia est actus rationis practicae, quo quis ordinat seu discernit aliquid per alium faciendum, non id imperando, sed ad id inducendo et quasi disponendo alium, ei nimirum indicando proprium desiderium, et quidem pio erga Deum affectu, ut vere petitio dici possit oratio. (S. Thom. Summ. II. II. q. 82. a. 1.)*

<sup>2</sup> *Suarez, I. c. Unde intelligitur, decipi eos, qui putant, cultum illum, quem orando Deo exhibemus, esse quid distinctum a petitione ipsa et per modum objecti ad illam comparari, esseque aestimationem de divina potentia et majestate, quae ex oratione ad Deum in ipso orante vel in aliis excitatur vel actu, vel quantum est ex natura talis actus . . . De affectu recte dicitur, oportere, ut pro objecto habeat cultum Dei, de petitione autem ipsa non recte id dicitur; nam ipsa petitio est cultus, quem affectus ille intendit . . . Deinde aestimatio illa de Deo, quae inde resultare postet in aliis, extra ipsum operantem, imprimis per se non habet locum in oratione mentali, sed tantum in vocali; deinde est affectus valde extrinsecus, qui non pertinet per se ad religionem, sed potius ad charitatem Dei vel proximi. Aestimatio autem de Deo, quae in ipso orante consideratur, potius ad orationem supponenda est: imo ipsa oratio est protestatio quaedam et nota illius aestimationis de Deo in conspectu ipsius Dei et ideo est formalis cultus ipsius Dei.*

<sup>3</sup> *Perrone, I. c. p. 12. n. 27.*

<sup>4</sup> *Suarez, I. c.*

die aus der natürlichen Potenz oder dem erworbenen Habitus der Religion hervorgehen, können ohne aktuelle Gnade, auch nach dem Sündenfalle, verrichtet werden, nicht jedoch viele oder alle; die aus dem eingegossenen Habitus der Religion kommenden Gebete können ohne aktuelle Gnade nicht entstehen <sup>1</sup>.

### § 11. Das Subjekt des Gebetes.

9. Beten kann nur ein vernünftiges Wesen, das einen Obern über sich hat. Die vernunftlosen Thiere sind, wie ohne Religion, so des Gebetes unfähig <sup>2</sup>. Gott, die Personen in ihm, die wesensgleich, der Eine höchste Gott sind, und Niemand über sich haben, können nicht beten <sup>3</sup>. Die vernünftige Creatur allein ist des Gebetes fähig, das der Stellung, welche sie Gott gegenüber einnimmt, vollständig entspricht; wo diese Stellung in Ueberhebung und Stolz vorübergehend oder bleibend verkannt wird, tritt vorübergehend oder für immer die Unfähigkeit zum Gebet auf Seite der vernünftigen Creatur ein. Die übermüthigen Giganten der Vorzeit haben nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift nicht gebetet <sup>4</sup>; den von Gott abgefallenen Engeln sowie den in der Hölle befindlichen Menschen, die im Stolz und Haß Gottes bleibend verharren, ist die Fähigkeit zu beten für immer genommen <sup>5</sup>. Wenn Satan bei Gott um die Erlaubniß nachsucht, Job zu versuchen, oder die aus dem Gerasener ausgetriebenen Dämonen bitten, Jesus möge ihnen gestatten, in die Schweinherde zu fahren <sup>6</sup>; wenn der reiche Prasser um eine Erfrischung durch Lazarus oder um dessen Erweckung und Sendung in sein Vaterhaus fleht <sup>7</sup>, so sind derartige Akte nicht religiöser Art, da den Bittenden jede andächtige Regung, jede Gnade fehlt und das Bewußtsein inne wohnt, daß ihr Gebet wirkungslos bleibe, keine Erhörung finde.

10. Jesus Christus, der menschengewordene Sohn Gottes, unser Mittler und Hohepriester bei Gott, konnte im Stand der Selbstentäuße-

<sup>1</sup> Siehe Hauptst. II. § 6. n. 5.

<sup>2</sup> Siehe Hauptst. I. § 2. n. 14.

<sup>3</sup> *Ibid.* n. 13. *Exod.* 32, 10 ist Anthropomorphismus, *Rom.* 8, 6 uneigentlich zu erklären.

<sup>4</sup> *Eccli.* 16, 8. Non exoraverunt pro peccatis suis antiqui gigantes, qui destructi sunt, confidentes suae virtuti.

<sup>5</sup> Siehe Hauptst. I. § 2. n. 12.

<sup>6</sup> *Job* 1. *Matth.* 8, 31.

<sup>7</sup> *Luc.* 16, 24 ff.

rung beten und betete nach dem Zeugnisse der heiligen Evangelien; das gesammte Gebet der Kirche schließt sich an das Gebet des Erlösers auf Erden an<sup>1</sup>; er kann auch noch im Stande seiner Erhöhung beten; er vollzieht nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift im Himmel solche Akte des Gebetes<sup>2</sup>, in denen wesentlich sein himmlisches Opfer besteht, das nur im uneigentlichen Sinn als solches zu fassen ist; nur ist jeder *modus servilis*, der den bloßen Geschöpfen zukommt und bei dem Erlöser nur mit dem Stand der Erniedrigung (Phil. 2, 6—8) vereinbar war, von seinen Gebetsakten im Himmel als ausgeschlossen zu erachten<sup>3</sup>.

11. Die Engel und Heiligen im Himmel können für sich bitten um Güter, welche sie noch nicht in Empfang genommen haben, und für uns Fürbitte einlegen, wie biblische Beispiele beweisen und die Praxis der katholischen Kirche, dieselben um ihre Intercession anzugehen, darthut<sup>4</sup>. — In Bezug auf die armen Seelen im Reinigungsorte hegen die Gläubigen die fromme, von der Kirche nicht mißbilligte Ueberzeugung, daß sie für sich und Andere beten und Erhörung finden können, wiewohl zu bemerken ist, daß die Kirche in ihrem öffentlichen Kult die armen Seelen nicht um ihre Fürbitte angeht, vielmehr ihre Suffragien für sie darbringt<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Brev. Rom.* Domine, in unione illius divinae intentionis, qua ipse in terris Deo laudes persolvisti, has tibi horas persolvo.

<sup>2</sup> *Joann.* 14, 16; *Rom.* 8, 34; *Hebr.* 7, 25. I *Joann.* 2, 1

<sup>3</sup> *Petavius*, de incarn. lib. XII. cp. 8. *Lessius*, l. c. p. 507.

<sup>4</sup> Siehe Hauptst. I. § 2. n. 12.

<sup>5</sup> *Gregor. de Valentia* tom. III. disp. VI. q. II. p. 7. p. 1699. s. Tertio assero; animas purgatorii pro se quidem orare, ut scilicet per medium aliquod a divina providentia constitutum (ut per suffragia etc.) a poenis liberentur. Ita docet Alexander Halensis p. 4. q. 1. membr. 4. et probat ex S. Gregorio l. 4. dialog., ubi memorat, animas etiam a viventibus auxilia petere. Ergo etiam petunt a Deo, ut idipsum vivis inspiret etc. Quarto assero, non esse etiam improbabile, quod Joannes Medina (q. 5. de or.) sentit, scilicet animas purgatorii orare tum generatim pro fidelibus, tum in specie pro iis, qui ipsis peculiariter in hac vita chari fuerunt. Nam et charitate prosequuntur alios, tum in genere, tum in specie; et non obstat, quod necdum sunt in coelo, cum etiam Hieremias jam defunctus, antequam esset in coelo, multum pro populo oraverit (II. Macch. 15, 14): quod idem solitos fuisse facere Moysen et Samuelem, colligitur ex illo Hierem. 15, 1, si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Nec enim obstat, quod animae in purgatorio sunt in statu patiendi. Nam poenae non sunt illis impedimento, quominus charitatem tum erga Deum, tum etiam erga alios exerceant pro eis precando: praesertim, cum poenas illas aequissimo ferant animo; et videamus etiam aliquos in hac vita, dum supplicium de eis sumitur, orare pro aliis.



12. So lange die Menschen auf Erden leben, können, beziehungsweise müssen sie beten, in der Zeit nämlich, in der das affirmative Gebot des Gebetes sie obligirt. Gerechte und Sünder können mit Erfolg beten, jene, auf daß sie nicht in schwere Sünden fallen und in der heiligmachenden Gnade bis an's Ende ausharren; diese, auf daß sie die Nachlassung der Sünden und die Gnade Gottes erlangen. Das Gebet des Sünders ist nicht unwirksam, da die Impetration nicht nothwendig den Gnadenstand des Betenden voraussetzt, sondern vorzüglich in der göttlichen Erbarmung, welche die Sünder zumeist berücksichtigt, ihren Grund hat; vorausgesetzt, daß die für die Erhörung nothwendigen Bedingungen nicht fehlen. So hat Gott das Gebet des David, des Manasse, des Zöllners im Tempel, der Maria Magdalena, des Zachäus, des Schächers am Kreuz erhört. Das Wort: Wir wissen, daß Sünder Gott nicht hört<sup>1</sup>, ist entweder als Ausspruch des Blindgeborenen zu betrachten, der in jenem Augenblick noch nicht vollständig vom Lichte des Glaubens erleuchtet war, oder es ist von jenem Gebete des Sünders zu verstehen, in welchem er als Sünder um Schlechtes oder um Gutes zu schlechtem Zwecke betet. Die Behauptung des Paschas. Quesnell, ein Sünder könne nicht beten, sein Gebet sei eine neue Sünde, die Erhörung desselben ein neues Gericht, das Gott an ihm vollzieht, ist durch Papst Klemens XI.<sup>2</sup>, die Behauptung Willeff's, ein Nichtprädestinirter bete vergebens<sup>3</sup>, ist auf dem Concilium von Konstanz verworfen worden.

## § 12. An wen wir uns im Gebete wenden dürfen?

13. Wir wenden uns im Gebete an Gott, den Urheber alles Guten der natürlichen und übernatürlichen Ordnung<sup>4</sup>. Wir können unser Ge-

---

Divus tamen Thomas hic a. 11. ad 3. non existimat, animas purgatorii orare pro nobis: quoniam etsi sint, inquit, superiores nobis, quantum ad impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas, quas patiuntur: et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis, ut oretur pro eis. Et idem sentit Alexander Halensis p. 4. q. 91. memb. 4. Sed contrarium, ut dixi, non est improbabile. Vergl. dagegen: Navarrus, l. c. cp. 1. n. 22.

<sup>1</sup> Joann. 9, 24. Scimus, quia peccatores Deus non audit: sed si quis Dei cultor est, et voluntatem ejus facit, hunc exaudit.

<sup>2</sup> Denzinger, l. c. prop. 50. Frustra clamamus ad Deum: Pater mi, si spiritus charitatis non est ille, qui clamat. 59. Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium.

<sup>3</sup> Prop. 26. Oratio praesciti nulli valet.

<sup>4</sup> S. Thom. Summ. l. c. q. 83. a. 4. corp. R. d., quod oratio porrigitur

bet an Gott, den Einen, richten, ohne an die in ihm vorhandene Trinität zu denken, oder an die Trinität, ohne jedoch von ihrer Einheit abzusehen; wir können mit einer einzelnen Person verkehren, ohne der übrigen zu erwähnen, aber wir dürfen sie nicht ausschließen wollen, was unmöglich und thöricht wäre<sup>1</sup>. Die Kirche richtet ihre meisten Gebete an den Vater, dem die Allmacht beigelegt wird, und der den Sohn in die Welt gesendet und mit diesem ihr den heiligen Geist gegeben hat, ohne aber den Sohn und den heiligen Geist unerwähnt zu lassen; einige Gebete richtet sie an den Sohn, besonders an Festen, an denen die Erinnerung an die Geheimnisse der Inkarnation, des allerheiligsten Altarsakramentes gefeiert wird, an der Vigilie vor St. Johannes Baptista, am Feste des hl. Joseph, der hl. Anna u. s. w., während der heilige Geist, das größte Geschenk, nicht in Gebeten, sondern in Hymnen angerebet wird; z. B. bei der Terz des kirchlichen Officiums, im *Veni Creator Spiritus*.

14. Die sittliche Güte und Erlaubtheit des Bittgebetes, in dem wir uns an Gott wenden, ist in folgender Weise bestritten worden: Entweder hat Gott beschlossen in einem ewigen Willensdekret, das zu thun, um was wir bitten, oder nicht; im ersten Fall ist unser Gebet unnütz oder höchstens indifferent und nur dann gut, wenn es durch Umstände coonestirt wird; denn die göttlichen Willensdekrete sind unveränderlich und werden unfehlbar in Vollzug gesetzt; im zweiten Fall ist es sündhaft, weil wir thatächlich gegen den Willen Gottes handeln, oder Gott zumuthen, seinen Willen in Folge unseres Gebetes abzuändern, indem wir unseren Willen dem Willen Gottes vorziehen.

15. Vorstehende Einwendung unterschiebt uns bei dem Gebete die irrige Vorstellung, als wollten wir bei demselben das göttliche Willensdekret abändern, statt es zu erfüllen<sup>2</sup>. Es hat allerdings nicht an Behauptungen gefehlt, die sich dahin äußerten, wir vermöchten durch unser Gebet ein göttliches Dekret abzuändern; aber diese Behauptungen widersprechen unserer natürlichen Gotteserkenntniß und unserem Glauben. Nach beiden sind die Dekrete des göttlichen Willens unveränderlich; allein bei der

---

*dupliciter; uno modo per ipsum implenda, alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes nostrae orationes ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat secundum illud Ps. 83. gratiam et gloriam dabit Dominus.*

<sup>1</sup> Benger, Pastoraltheologie. II. S. 50. Anm. 2.

<sup>2</sup> Siehe Hauptst. III. § 10. n. 4.

Abfassung derselben ist das künftige Gebet der Kreatur nicht unberücksichtigt geblieben. Gott, der mit Einem Blicke ohne Succession die ganze Zeit überblickt und den in ihr zu vollbringenden Verlauf der Geschichte schaut, sah auch von Ewigkeit her das Gebet der Kreatur, berechnete die Tragweite seiner Wirksamkeit und nahm sie als sekundäre Ursache in seine Weltregierung, in seine Willensdekrete auf. Indem wir uns betend zu Gott erheben, verlangen wir nicht, daß Gott Neues wolle, daß er vollbringe, was er nicht schon ewig gewußt und gewollt hat; wir wollen vielmehr, daß er sein ewiges Dekret, in dem auch unser Gebet seine Stellung hat, ausführe und vollziehe; wir ziehen nicht unsern Willen dem Gottes vor oder stellen uns diesem entgegen, sondern wir stimmen ihm zu, ordnen uns ihm unter und suchen ihn ohne Abänderung zur Ausführung zu bringen. — Es leuchtet auch ein, daß unser Gebet als Bestandtheil des göttlichen Willensdekretes, als *causa secundaria* in der göttlichen Weltordnung nicht unnütz und unwirksam sein könne, sowie, daß es, weil mit dem göttlichen Willen in Harmonie stehend und übereinstimmend, in sich gut, dem Sittengesetz entsprechend ist, und seine Güte nicht erst von den Umständen erhält. Diese Wahrheit wird bestätigt durch das unmittelbare Bewußtsein der Menschheit, das sich in der Geschichte der Völker offenbart. Nach dem Zeugniß der Geschichte haben die Menschen zu allen Zeiten gebetet und im Gebet einen hauptsächlichen Bestandtheil des öffentlichen Kultes anerkannt; so die Heiden, Juden, Christen. Das wäre schlechterdings unerklärlich, wenn sie nicht die innerste Ueberzeugung gehegt hätten, daß das Gebet ein sittlich guter Akt ist, durch dessen Vornahme Gott geehrt wird. Die gleiche Anschauung in Bezug auf diese Wahrheit theilt die heilige Schrift des alten und neuen Testaments, die sie allenthalben voraussetzt und auf die sie ihre wiederholte Aufforderung zur Uebung des Gebetes gründet. Es ist fast überflüssig, auf Einzelnes aufmerksam zu machen; es sei nur an die Psalmen, an das Beispiel des Erlösers erinnert, der selbst betete und zum Gebete aufforderte. Er verrichtete in seinem öffentlichen Leben alle Arten des Gebetes; er betete innerlich und mündlich; er betete nicht bloß bei großen Werken, welche er verrichtete, bei Wundern, die er wirkte, er betete fast immer; bald stand er in der Frühe auf, um einen einsamen Ort zu suchen, um dort zu beten; bald durchwachte er Nächte, um sich dieser Uebung zu widmen; betend lebte er, betend starb er (Hebr. 5, 7). Seine Apostel und Jünger unterwies er im Gebete und übergab ihnen ein bestimmtes Formular (Matth. 6, 5—13); er mahnte und ermunterte sie

sowohl zum Privatgebet als zum öffentlichen; er sprach: „Bittet und ihr werdet empfangen“ (Matth. 7, 7. cf. 21, 22); „wacht und betet, auf daß ihr nicht in Versuchung fallet“ (Matth. 26, 41); „man muß immer beten“ (Luk. 18, 1, cf. 21, 36). Wie hätte Jesus Christus das Gebet üben und lehren können, wenn es nicht ein sittlich guter Akt wäre? Von der gleichen Ueberzeugung geleitet, hat die Kirche von den Zeiten der Apostel an<sup>1</sup> das Gebet theils als selbständigen Kultakt, theils in Verbindung mit anderen Kultformen angeordnet und gutgeheißen und bringt auf dessen Vornahme sowohl bei den Dienern der Kirche, als auch bei dem gläubigen Volke.

16. Man hat die Frage gestellt, ob es erlaubt und sittlich gut sei, sich an ein von Gott verschiedenes Wesen zu wenden, nicht um von ihm in letzter Weise Hülfe zu erlangen, die nur von Gott ausgehen kann, sondern um durch seine Verwendung bei Gott Hülfe zu finden. Selbstverständlich ist, daß der Akt, in dem man sich an ein von Gott verschiedenes Wesen wendet, nicht ein latrentischer, sondern nur untergeordneter Kultakt sein könne. Unwidersprochen und allgemein zugestanden ist, daß man nach dem Beispiele des hl. Paulus<sup>2</sup> in einem Akte der Tugend der Observanz noch Lebende, die sich irgendwie durch Vorzüge, Tugenden auszeichnen, um ihre Intercession angehen dürfe. Bestritten wurde, daß es nützlich und heilsam sei, die Engel und Heiligen im Himmel um ihre Intercession bei Gott anzurufen. Eustathius von Sebaste in Armenien im vierten Jahrhundert verwarf die Zulässigkeit der Verehrung der heiligen Martyrer<sup>3</sup>; Vigilantius aus Casère in Gallien, Priester in Barcelona, bestritt die Anrufung der Heiligen aus dem Grunde, weil die Gebete der Verstorbenen nicht Erhörung finden könnten<sup>4</sup>; Peter de Bruys<sup>5</sup>, die

<sup>1</sup> Ephes. 6, 18; Rom. 12, 12; Col. 4, 2; I. Thess. 5, 17.

<sup>2</sup> Col. 4, 2 ss. Orationi instate, vigilantes in ea in gratiarum actione, orantes simul et pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi etc. I. Thess. 5, 25. Fratres, orate pro nobis. II. Thess. 3, 1. De cetero, fratres, orate pro nobis, ut sermo Dei currat etc. Hebr. 13, 18, 19. Orate pro nobis: confidimus enim, quoniam bonam conscientiam habemus in omnibus, bene volentes conversari. Amplius autem deprecor vos hoc facere, quo celerius restituar vobis.

<sup>3</sup> Die Synode von Gangra in Paphlagonien zwischen 360—380 sprach gegen ihn im 20. Canon aus: Wenn Jemand übermüthig und schmähend die συνάξεις der Martyrer anlagt, oder die dabei stattfindenden Gottesdienste, und das Gedächtniß an jene, der sei Anathema. Vergl. Hefele, Conc.-Gesch. I. S. 777—792.

<sup>4</sup> St. Hieronymus, adv. Vigilantium. Epist. 53 ad Riparium.

<sup>5</sup> Vita s. Bernardi lib. III ep. 5.

Apostoliker<sup>1</sup> zur Zeit des heiligen Bernhard, die Katharer und Armen von Lyon<sup>2</sup>, Wicleff<sup>3</sup>, die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts sind ihnen in der gleichen Anschauung nachgefolgt. Die Hauptgründe, auf welche sie sich stützen, sind folgende: a) das Gebet zu den Heiligen beeinträchtigt das Mittleramt Christi; Christus ist nach 1 Tim. 2, 5 unser einziger Mittler; beten wir zu den Heiligen, dann nehmen wir mehrere Mittler an, was gegen die Einzigkeit des Mittleramtes Christi verstößt; b) die Heiligen im Himmel wissen nichts um uns auf Erden, da die Kluft zwischen beiden so groß ist, daß sie nur die Unwissenheit Gottes überschaut, der sich ausschließlich das Innere des Geistes erschließt. Die längst verstorbenen Patriarchen haben ihre späten Nachkommen nach dem Zeugniß der heiligen Schrift nicht mehr gekannt<sup>4</sup>; unklug sei es, Jemanden anzurufen, der uns nicht kennt und hört; c) die Heiligen anzurufen, sei überflüssig und unnütz, weil sie uns nicht selbst helfen können, sondern sich an Gott wenden müssen, um die Erfüllung unserer Bitten zu erlangen; die unmittelbare Bitte an Gott, die, im Namen Jesu vorgetragen, die Verheißung sicherer Erhörung für sich hat, empfehle sich um so mehr, als die gleiche specielle Verheißung für die Anrufung der Heiligen sich nicht nachweisen lasse.

17. Auf diese Einwendungen ist zu erwidern: ad a) Wir nennen allerdings die Heiligen Mittler, aber wir stellen sie mit Christus nicht auf gleiche Linie; sie sind Mittler untergeordneten Ranges, durch welche Christi Mittleramt in keiner Weise beeinträchtigt wird. Jesus Christus, der Gott und Mensch zugleich ist und dadurch die zwei, die er als Mittler zu verbinden hat, in sich vereint, übt dadurch sein Mittleramt, daß er während seines Erdenlebens im Stande der Erniedrigung für uns verdiente und Genugthuung leistete und noch jetzt im Stande seiner Erhöhung fortwährend für uns betet und Erhörung findet. Die zwei ersten Functionen seines Mittleramtes hat er während seines Erdenlebens vollendet und abgeschlossen; dieselben können durch die Mittlerthätigkeit der Heiligen nicht mehr abgeändert, sondern lediglich Gott aufgeopfert, in Form einer Obsequation dargebracht werden; die impetratorische Thätigkeit, welche er jetzt noch im Himmel fortsetzt (Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1), kann durch

<sup>1</sup> S. Bernardi hom. 66. in Cantic.

<sup>2</sup> Guido, Catal. haeretic. *Trithemius*, Chronic. a. 1160.

<sup>3</sup> Thom. Waldensis, tom. III. de sacram. Cp. 108.

<sup>4</sup> *Isai.* 63, 16. Abraham nescivit nos et Israel ignoravit nos, tu Domine pater noster, redemptor noster. Cf. 8, 19.

die Intercession der Heiligen nicht beeinträchtigt werden, so wenig als durch die Fürbitte des Einen für den Andern auf Erden. Die Heiligen, um deren Intercession wir bitten, sind unsere Mittler bei dem in seiner Art einzigen Mittler, dem wir aus Ehrfurcht durch seine Freunde nahen, dem Willen Gottes entsprechend, indem wir durch Anrufung und Verehrung der Heiligen die Einheit zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche anerkennen und bethätigen. Im alten Bunde haben die theokratischen Priester sowie die Propheten auf den kommenden Erlöser und Mittler vorbereitet und ihm gegenüber ein Mittleramt versehen; im neuen Bunde sind die Priester als dessen Diener und Stellvertreter seine Mittler. So wenig nun das typische und vorbereitende Mittleramt des alten Bundes oder das ministerielle des neuen das in seiner Art einzige Mittleramt Christi beeinträchtigt, ebenso wenig kann es eine Schädigung auf dem Gebiete der Impetration erleiden durch das subordinirte Mittleramt der Engel und Heiligen. ad b) Die zweite Einwendung geht von der unwahren Voraussetzung aus, daß die Heiligen um uns nichts wissen. Wenn die Gerechten des alten Bundes, die noch nicht zur Anschauung Gottes gelangt waren, die auf Erden Lebenden und ihre Bedürfnisse kannten, wie ihre Thätigkeit, Intercession für sie voraussetzt<sup>1</sup>, dann müssen die Heiligen des neuen Bundes, welche Gott anschauen, um so mehr die auf Erden Lebenden, ihre Anliegen, Bitten erkennen, sei es, daß sie dieselben in Gott schauen, sei es, daß sie über dieselben besondere Offenbarungen erhalten<sup>2</sup>. Wenn von den Patriarchen gesagt wird, sie hätten um das später lebende Volk nichts gewußt, so ist der Sinn, sie haben es nicht erkannt durch die von den Theologen so genannte *scientia approbationis*. ad c) So wenig die gegenseitige Fürbitte der auf Erden Lebenden unnütz ist, ebenso wenig kann es die Intercession der Heiligen für die auf Erden Lebenden sein, da diese, wie jene, dem Willen Gottes entspricht und einen Bestandtheil der göttlichen Willensbefehle ausmacht. Der Umstand, daß die Anrufung der noch auf Erden Lebenden Freunde Gottes, die ihres Heiles noch nicht völlig sicher sind, ein Akt der Observanz und nicht der Religion ist, während die

<sup>1</sup> Jerem. 15, 1; II. Macch. 15, 15.

<sup>2</sup> Gregor. de Valentia, l. c. p. 1712. Secundo dico, aliam fuisse rationem Sanctorum ante Christi adventum, qui nondum erant beati: et ideo neque munere supernaturali (saltem ordinario), neque per naturam cognoscebant res vivorum, ut neque alii defuncti non beati, sicut Augustinus libro de cura pro mortuis c. 13 ex hoc ipso Isaiae loco (63, 16) confirmat. Sancti vero nunc beati omnino cognoscunt beneficio beatitudinis petitiones nostras ad eos directas.

Anrufung der Freunde Gottes, deren Heil gesichert ist, sei es, daß sie schon im Himmel sind, oder die unverlierbare Anwartschaft darauf besitzen, wie sie die Gerechten in der Vorhölle vor der Ankunft Christi hatten und die armen Seelen im Reinigungsort haben, ist für die Entscheidung der Frage, ob die Anrufung der Heiligen und Engel zulässig ist, ohne Belang. Das Concilium von Trient hat erklärt: a) die Engel und Heiligen im Himmel beten für uns mit Erfolg, so daß sie Erhörung finden; b) wir dürfen sie um ihre Vermittelung angehen, überzeugt, daß sie sich als untergeordnete Mittler für uns fürbittend verwenden; c) die Heiligen anzurufen ist ein religiöser Akt, der gut und heilig ist und uns Nutzen bringt; d) unsere Anrufung der Heiligen, u. s. w., ihre Intercession für uns, sowie die Erhörung, die sie finden, beeinträchtigt in keiner Weise das Mittleramt Christi; e) die gegentheilige Behauptung ist häretisch und gottlos<sup>1</sup>.

18. Auf zweifache Weise können uns die Engel und Heiligen hilfreich sein, a) durch Kooperation, indem sie uns eine Hilfe angedeihen lassen oder Dienste erweisen, die ihnen von Gott zu relativ selbständiger Verwaltung sind übertragen worden, z. B. den Schutzengeln, Patronen, Heiligen, deren Hilfe in besonderen Anliegen historisch konstatiert ist; b) durch Intercession oder Fürbitte, die sie bei Gott für uns einlegen, um ihn zur Erhörung unserer Bitten, beziehungsweise ihrer Fürbitte zu bewegen<sup>2</sup>. Nach der Lehre der heiligen Schrift und kirchlichen Ueberslieferung steht fest und wird selbst von den Gegnern zugegeben, daß es

<sup>1</sup> Sess. XXV. de invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus. Mandat s. Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut, juxta catholicae et apostolicae Ecclesiae usum a primaevis christianae religionis temporibus receptum, SS. Patrum consensionem, et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo reliquiarum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxilium confugere: illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruantes, invocandos esse; aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam; vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire.

<sup>2</sup> St. Augustinus, de civitate Dei, lib. XXII. cp. 10. Faciunt ista Martires vel potius Deus *vel orantibus vel cooperantibus eis*.

gut und heilsam ist, jene um ihre Hülfe und Fürsprache bei Gott anzugehen, die sie mit Erfolg vollziehen können, weil sie Freunde Gottes sind<sup>1</sup>. Es kann aber keinen Unterschied ausmachen, ob dieselben noch leben oder schon gestorben sind; es würde eine durch nichts begründete Willkür sein, die Allgemeinheit in der Weise zu beschränken, daß die Verstorbenen ausgeschlossen würden. Die Engel und Heiligen sind Freunde Gottes, welche uns durch ihre Kooperation und Intercession Hülfe bei Gott auszuwirken vermögen; sie können und wollen uns helfen. Sie können es, denn sie wissen um die Bitten, welche wir ihnen vortragen oder an Gott richten; sie stehen bei Gott so sehr in Gunst und Ansehen, daß er gerne auf ihre Wünsche eingeht und sie erfüllt. Beides läßt sich aus der heiligen Schrift darthun, abgesehen von der kirchlichen Ueberlieferung, die Beides behauptet<sup>2</sup>. Die heilige Schrift sagt, daß Engel<sup>3</sup> und Heilige<sup>4</sup> unsere Gebete, die sich direkt oder indirekt auf Gott beziehen, ihm darbringen, was die Erkenntniß dieser Gebete voraussetzt und einschließt. Diese Thatsache steht fest, wenn wir auch die Art und Weise, wie diese Erkenntniß bei ihnen vermittelt wird, schwer begreifen und faßlich erklären können. Die Engel und Heiligen erfreuen sich der visio beatifica, die nach dem Ausspruche des hl. Paulus das Charisma der Prophetie überbietet<sup>5</sup>; werden nun schon die Propheten zu einer Erkenntniß erhoben, die nach dem natürlichen Verhältnisse nur Gott zusteht, dann kann es keinen Widerspruch einschließen, anzunehmen, daß auch die Engel und Heiligen in der visio beatifica Dinge und Beziehungen erkennen, die nach der natürlichen Ordnung sich nur der Allwissenheit Gottes erschließen. Daß bei Gott die Engel und Heiligen in Ehren stehen, geht aus solchen Zeugnissen hervor, die darthun, daß er um ihretwillen Anderen Gutes erweise; so, wenn er um des Abraham willen Isaak segnet (Gen. 26, 15), um der Patriarchen willen dem Volke Israel, das am Berge Sinai den Gottesbund gebrochen (Exod. 32, 11), verzeiht, um des David willen Salomon auszeichnet (III. Kön. 15, 4) u. s. w.; was von den Heiligen des alten Bundes gilt, muß auch in Bezug auf die Engel und die Heiligen des neuen Bundes Geltung haben. — Die Engel und Heiligen wollen uns helfen; sie haben die Liebe, die im Himmel bleibt und sich vervollkommenet (I. Kor. 13, 8). Hat die Liebe auf Erden sie schon veranlaßt, dem Nächsten zu helfen, um wieviel mehr wird sie in ihrer

<sup>1</sup> Jerem. 42, 2; Baruch. 1, 13; Job 42, 8; Rom. 15, 30; Jacob. 5, 16.

<sup>2</sup> Conc. Trid. 1. c.    <sup>3</sup> Tob. 12, 12; Apoc. 8, 3.

<sup>4</sup> Apoc. 8, 5.    <sup>5</sup> I. Cor. 13, 8.



himmlischen Vollendung dazu drängen<sup>1</sup>. Unter dem Darbringen unserer Gebete vor Gott, daß die Engel und Heiligen vollziehen, haben wir uns nicht ein stummes, theilnahmsloses Hintragen derselben zu Gott zu denken, sondern anzunehmen, daß sie die Gebete, die sie übermitteln, durch ihre Theilnahme und Verwendung unterstützen. Moyses und Samuel (Jerem. 15, 2), Jeremias (II. Macch. 15, 15), der Schutzengel des israelitischen Volkes (Zach. 1) werden in der heiligen Schrift als Fürbitter für dieses genannt. Der hl. Petrus stellt seinen Lesern in Aussicht, er werde nach seinem Tode ihrer bei Gott eingedenk sein, auf daß er sie an seine Ermahnungen erinnere<sup>2</sup>. — Die Kirche hat die biblische Lehre praktisch in der Liturgie und doktrinär in ihren Entscheidungen festgehalten und auf ihren Concilien u. s. w. die abweichenden Meinungen als Irrthümer verworfen<sup>3</sup>.

19. Vor allen Engeln und Heiligen nimmt Eine den Vorrang ein, die Königin der Engel und aller Heiligen<sup>4</sup>, die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria, die deswegen vor Allen um ihre Hülfe und Fürbitte angerufen wird. Wie sie an Würde, Vorzügen und Auszeichnung von keinem Geschöpfe erreicht wird und deshalb alles Lobes würdig ist, so nimmt sie auch unter den Engeln und Heiligen eine Ausnahmestellung in ihrer Intercession für uns ein. Es ist ein frommer Glaube der Kirche, der in den kirchlichen Liturgien, in der Lehre der Kirchenväter und Kirchenlehrer, in den Anschauungen von Theologen, die sonst den verschiedensten Lehrrichtungen folgen, seine Aussprache fand, daß alle Gnaden, welche wir von Gott um der Verdienste Jesu Christi willen empfangen, durch die Fürbitte der seligsten Jungfrau vermittelt werden<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> St. Hieronymus contra Vigilantium, c. 3. Si Apostoli et Martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando adhuc pro se debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos!

<sup>2</sup> II. Petr. 1, 13—14. Justum autem arbitror, quamdiu sum in hoc tabernaculo, suscitare vos in commitione, certus, quod velox est depositio tabernaculi mei, secundum quod et Dominus noster significavit mihi. Dabo autem operam et frequenter habere vos post obitum meum, ut horum memoriam faciatis. Cornelius a Lapide, Comment. ad I. c. p. 354. Habere sc. in mente et memoria mea, ut crebro vestri sim memor apud Deum, eumque pro vobis orem, ut horum monitorum meorum memoriam vobis reficet. Ita Oecum., Salmer., Catharin., Gagnejus, et alii hic, Petrus Damiani, Suarez, Bellarminus.

<sup>3</sup> Siehe Spstfkt. III. n. 16.

<sup>4</sup> Litan. Lauretan.

<sup>5</sup> Müller, I. c. lib. II, Tit. II. § 46. n. 4 und § 50. (p. 166—172).

Wie sie am Werke unserer Erlösung in besonderer Weise Theil hatte durch ihre Einwilligung zum Vollzug des Geheimnisses der Menschwerdung (Luk. 1, 38), durch die Aufopferung ihres Sohnes (Luk. 2, 22), durch Vereinigung der Verdienste ihres Lebens und Leidens mit jenen des Erlösers, so erscheint es konsequent, daß ihr auch in der Gnaden spendung eine Ausnahmstellung zukomme, die ihr vor allen untergeordneten Mittlern und Intercessoren einen Vorzug gibt. Daraus folgt die moralische Nothwendigkeit und Nützlichkeit, die allerseeligste Jungfrau um ihre Hülfe und Fürbitte anzurufen<sup>1</sup>.

20. Die Kinder, welche nach dem Empfang der heiligen Taufe und vor erlangtem Vernunftgebrauch gestorben sind und nach der Lehre der katholischen Kirche zur seligen Anschauung Gottes gelangen, können zwar nicht öffentlich, wohl aber privatim um ihre Intercession angerufen werden. Das Gleiche ist in Bezug auf die armen Seelen im Reinigungsorte anzunehmen.

### § 13. Um was man beten dürfe?

21. Um das darf man bitten, was man verlangen darf<sup>2</sup>. Schon der Begriff des Bittgebetes legt nahe, daß wir nur, was sittlich gut ist, in erlaubter Weise von Gott, beziehungsweise von den Heiligen im Bittgebete verlangen können. Das, was in sich sittlich schlecht ist, d. h. ein *malum culpae* einschließt oder zu sittlich schlechtem Zwecke dienen sollte, von Gott verlangen, würde soviel heißen, als Gott zur *cooperatio ad malum* auffordern wollen, was in sich sittlich schlecht ist. Was objektiv indifferent ist, müßte, falls es Gegenstand des Bittgebetes werden sollte, durch die Umstände, durch einen guten Zweck cohonestirt sein.

22. So leicht im Allgemeinen einzusehen ist, daß nur Gutes Objekt unseres Bittgebetes sein könne, so schwierig ist es, bei der natürlichen

<sup>1</sup> Suarez, in III. S. Thom. disp. 23. s. 3. Quidquid alii impetrant, aliquo modo per Virginem impetrant, quia (ut S. Bernardus dixit) illa est mediatrix ad mediatorem et velut collum, per quod influentiae capitis ad corpus descendunt. — Et hinc ortum est, ut inter Sanctos alios non utamur uno ut intercessore ad alium, quia omnes sunt ejusdem ordinis: ad Virginem autem tamquam ad reginam et dominam alii adhibentur intercessores. — Sentit ergo Ecclesia, Virginis intercessionem et orationem prae omnibus aliis sibi esse utilem et necessariam: est ergo Beata Virgo prae omnibus oranda.

<sup>2</sup> St. Augustinus ad Probam. Hoc licet orare, quod licet desiderare.

Schwäche, die uns innemohnt, in einzelnen Fällen anzugeben, um welches Gut und in welcher Weise wir zu bitten haben. Wir wissen nicht, um was wir bitten sollen, wie es sein soll, schreibt der hl. Paulus<sup>1</sup>. Zwei Fragen drängen sich auf, a) ob man nur um das Gute im Allgemeinen oder auch um bestimmte einzelne sittliche Güter bitten dürfe; b) ob das Gute unbedingt oder nur unter Beifügung gewisser Voraussetzungen und Bedingungen zum Gegenstand des Bittgebetes gemacht werden könne?

23. Nach dem Vorgang des Sokrates, der behauptete, wir dürften, da wir nicht wissen, was uns heilsam ist, nicht um bestimmte Güter, sondern nur um das Gute im Allgemeinen bitten, müßten vielmehr den Göttern die rechte Auswahl der Güter, die uns heilsam sind, überlassen, behaupteten Willeff, die Illuminaten und Quietisten, es sei nur die Eine allgemeine Bitte gestattet, der Wille Gottes möge geschehen, gleichviel was er für uns einschließt. Allein die Auffassung des Sokrates ist nicht allgemein richtig, sondern nur in Bezug auf die sogenannten zeitlichen Güter, welche eine ethische Beziehung einschließen können; sie ist unwahr in Bezug auf die wahren sittlichen Güter, welche nicht mißbraucht werden können<sup>2</sup>. Die Behauptung der an zweiter Stelle Genannten hängt mit ihrer durchaus verwerflichen Meinung, mit dem Irrthum zusammen, Gott wolle mit vorausgehendem Willen nicht das Heil aller Menschen, sondern nur jenes der Prädestinirten, die ausschließlich durch Christi Blut erlöst seien. Dem gegenüber ist als Glaubenssatz festzuhalten, daß es sittlich erlaubt sei, Gott nicht bloß um das Gute im Allgemeinen, sondern um bestimmte Güter zu bitten, wie die Gebete der

<sup>1</sup> Rom. 8, 26. Quid oremus, sicut oportet, nescimus.

<sup>2</sup> S. Thom. 1. c. q. 83. a. 5 corp. Respondeo dicendum, quod sicut M. Valerius refert, Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent; quia hi demum scirent, quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetimus, quod non impetrasse melius foret. Quae quidem sententia aliquantulum vera est, quantum ad illa, quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti, sicut sunt divitiae, quae, ut ibidem dicitur, multis exitio fuerunt; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur; splendida conjugia, quae nonnunquam splendidae domos evertunt. Sunt tamen quaedam bona, quibus homo male uti non potest; quae sc. malum eventum habere non possunt: haec autem sunt, quibus beatificamur et quibus beatitudinem meremur, quae quidem Sancti absolute petunt secundum illud Ps. 79. Ostende faciem tuam et salvi erimus. Et iterum Ps. 118. Deduc me in semitam mandatorum tuorum.

Heiligen des alten und neuen Bundes, z. B. die Psalmen, die Bitten des hl. Paulus, die er in seinen Briefen aussprach, darthun; wie das Beispiel unseres Herrn beweist, der um Bestimmtes, z. B. die Stärkung des hl. Petrus im Glauben (Luk. 22, 32), die Verzeihung der Sünde seiner Feinde (Luk. 23, 34), betete und im Gebete, das er seinen Aposteln und Jüngern lehrte, sieben Bitten, welche ebensovielen verschiedene Objekte haben, zusammenfaßte (Matth. 6, 9—13).

24. Um die Frage zu beantworten, ob man um die sittlichen Güter, welche das Objekt des Bittgebetes ausmachen, unbedingt oder bedingt beten dürfe, ist in Bezug auf die Güter eine Unterscheidung zu machen. Es gibt Güter, welche nicht mißbraucht, sondern nur gut angewendet werden können und in keiner Weise einen Schaden oder Nachtheil für ihren Besitzer oder Empfänger einschließen. Der Art sind: das ewige Leben, die Mittel, welche dasselbe verleihen, wie die verschiedenartigen Gnaden, die eingegossenen und erworbenen Tugenden; man nennt sie geistliche Güter (*bona spiritualia*); der Verlust, Mangel eines geistlichen Gutes begründet ein geistliches Uebel (*malum spirituale*). Es gibt Güter, welche gut oder schlecht gebraucht werden können und bei schlechtem Gebrauch dem Besitzer nicht entschwinden, wie die Güter des Geistes und Leibes, die Ehrengüter, die äußeren Güter; sie werden unter dem gemeinsamen Namen: zeitliche Güter (*bona temporalia*) begriffen; der Verlust, Mangel eines zeitlichen Gutes begründet ein zeitliches Uebel (*malum temporale*).

25. Um die geistlichen Güter dürfen wir unbedingt bitten, wie die heilige Schrift, die solche Bitten als gottwohlgefällige bezeichnet<sup>1</sup>, und das Beispiel der heiligen Kirche, die uns anleitet, um solche Güter unbedingt zu flehen, darthun. Diese Güter sind in sich gut und intendiren, wie Gottes Ehre, so unser Heil, weßwegen Gott ihre Erwerbung uns zur Pflicht macht und zu diesem Behufe besonders das Bittgebet, das er mit seiner Gnade anregt und unterstützt, einschärft. Würden wir der Bitte um die genannten Güter eine Bedingung beifügen, so würden wir von falschen Voraussetzungen ausgehen und Gott eine Injurie zufügen. Wollten wir sagen: Gib uns die genannten Güter, o Gott! wenn es dein Wille ist, dann würde diese Bedingung den Zweifel einschließen, ob uns Gott dieselben geben wolle, und solcher Zweifel widerspricht seiner Güte. Wollten wir der Bitte beifügen: Wenn die fraglichen Güter uns nützlich

<sup>1</sup> Matth. 6, 9 sq.

Birchmüller, Religion.

und förderlich sind, so gäben wir zu erkennen, daß wir das, was uns Gott als höchstes Gut in Aussicht nimmt, nicht als solches unbedingt anerkennen, womit wir mit der ganzen Heilsökonomie in grellsten Widerspruch träten. — Daraus leuchtet die Ungereimtheit der Lehre der Quietisten ein, die behauptet haben, man dürfe um das ewige Leben nur bedingungslos, mit dem Beisatze: wenn es Gottes Wille ist, bitten; man müßte, wenn es Gottes Wille wäre, auch entschlossen sein, auf das ewige Leben Verzicht zu leisten; nur die Prädestinirten, deren Zahl klein ist und von denen Niemand ohne besondere Offenbarung weiß, ob er sich unter ihnen befinde, wolle Gott selig machen; da der Einzelne nicht bestimmt wisse, ob ihn Gott selig machen wolle, so überlasse er es füglich dem Willen Gottes; er bete bedingt; so setze er sich nicht der Gefahr aus, dem Willen Gottes zu widersprechen; auch Heilige hätten auf das ewige Leben verzichtet: Moyses (Exod. 32, 31—32), der hl. Paulus (Röm. 9, 3) <sup>1</sup>. Falsch und unserm in der heiligen Schrift begründeten (I. Tim. 2, 4) Glauben direkt widersprechend ist die hier vorausgesetzte Behauptung, daß Gott mit seinem vorangehenden Willen nicht alle Menschen selig machen wolle und daß er nicht alle erlöst habe, sowie, daß wir, falls wir bittend das ewige Leben unbedingt verlangen, mit dem vorangehenden Willen möglicher Weise in Widerspruch gerathen könnten. Ebenso verkehrt ist es, zu sagen, es dürfe Jemand unter irgend einer Voraussetzung auf sein ewiges Heil Verzicht leisten; das hieße, die Verzweiflung, eine der schwersten Sünden, eine Sünde gegen die theologische Tugend der Hoffnung, gestatten. Die angezogenen biblischen Beispiele müssen in einem andern Sinn verstanden werden. — Wie um das ewige Leben, so dürfen wir um die Gnaden Gottes unbedingt bitten, mit Ausnahme der accidentellen Gnaden, z. B. der fühlbaren Andacht <sup>2</sup>, der Charismen, der Visionen, Ansprachen und anderer Erscheinungen des mystischen Lebens, die als Object des Bittgebetes mit den zeitlichen Gütern auf gleicher Linie stehen. Wir dürfen um die heiligmachende und aktuelle Gnade, die wirksame und genügende (gr. *efficax et sufficiens*) unbedingt bitten, da wir mit solcher Bitte mit dem vorhergehenden Willen Gottes, der sie uns geben will und deßhalb als *causa secundaria* ihrer Impetration unser Gebet fordert (Matth. 7, 7. 8), im Einklang sind. — Wenn wir um Tugenden bitten, so setzen wir als selbstverständlich voraus, daß sie

<sup>1</sup> Propositiones M. de Molinos damn. ab *Innoc. XI.* n. 7, 12, 13, 14, 15, 61.

<sup>2</sup> Siehe Sptst. II. n. 14, 15.

Mittel zum Zweck, nicht das letzte Ziel sind, weswegen wir nicht ausdrücklich beifügen, daß wir sie nur als Mittel des Heiles betrachten. Wenn Tugenden durch Stolz mißbraucht und in Folge davon uns schädlich werden können, so ist zu erkennen, daß solcher Mißbrauch nur äußerlich, okkasionell, in entfernter Weise mit ihnen verbunden werden kann, während sie an und für sich zunächst nur zu Gutem habilitiren; deswegen kann die Beifügung der Bedingung zum hierauf bezüglichen Bittgebet: wenn die betreffende Tugend mir nicht gefährlich ist, nicht nothwendig erscheinen. Ganz anders verhalten sich zur Sünde die zeitlichen Güter, die zum mindesten objektiv sittlich indifferent sind und nicht selten die nächste Gefahr der Sünde einschließen, weswegen in der Bitte um dieselben die Bedingung: wenn sie uns zum Seelenheil nützlich sind — nicht fehlen darf. Es ist ein Unterschied, ob die Gefahr der Sünde aus einem Werke selbst entspringt, oder ob sie die Folge der Defizienz des Menschen sei; aus beidem kann sie hervorgehen. Liegt die Gefahr der Sünde im Werke selbst, dann gestaltet sich dieses zur nächsten Gelegenheit zur Sünde, die nach den Grundsätzen der Moral aufgegeben und gemieden werden muß; in welchem Fall ein solches Werk nicht Gegenstand des unbedingten Bittgebetes sein kann, z. B. Verkehr mit Personen des andern Geschlechtes. Liegt dagegen die Gefahr der Sünde lediglich in der Defizienz des Menschen, nicht im Werke selbst, dann darf man ein solches Werk nicht unterlassen oder für eine nächste Gelegenheit zur Sünde halten. Die zu einem Mißbrauch Anlaß bietenden geistlichen Güter oder Tugenden können dieses nicht an sich, sondern lediglich in Folge der Defizienz des Menschen. Sie können deswegen unbedingt verlangt und zum Gegenstand des Bittgebetes gemacht werden.

Geistliche Güter können nur dann zum Gegenstand des Bittgebetes gemacht werden, wenn sie von Gott noch nicht verliehen und vom Bittenden in Empfang genommen worden sind. Ist das geistliche Gut bereits in den Besitz des Bittenden übergegangen, dann tritt statt der Bitte die Pflicht der Dankagung ein. So hat Jesus Christus nicht um das, was er schon hatte, z. B. die hypostatische Union, wohl aber um solche Güter, die für ihn noch zukünftig waren und die er noch nicht in Besitz genommen, als: die Verherrlichung seines Namens, die accidentelle Glorie seines Leibes, für sich gebetet (Joh. 17, 1. 5). Ähnlich könnte Jemand, der die vollkommene Reue über seine Sünden hat, nicht um die Nachlassung der Sünden bitten, vorausgesetzt, daß er darüber Gewißheit

besitzt, daß er die vollkommene Reue wirklich hat, was jedoch nur durch besondere Offenbarung möglich wäre. Denn mit der vollkommenen Reue ist die Vergebung der Sünde unzertrennlich verbunden und unfehlbar verliehen. In anderem Sinn, in wieferne unter Nachlassung der Sünden nicht bloß die Tilgung der Schuld und ewigen Strafe, sondern auch der zeitlichen Strafen und anderer Nachwirkungen der Sünden, die mit der ersteren nicht jedesmal verbunden ist, oder die Rückkehr in die für die Zukunft andauernde Freundschaft Gottes mitverstanden wird, kann auch der Contritus um die Nachlassung der Sünden beten. Da indessen der Mensch ohne besondere Offenbarung nicht weiß, ob er wirklich die vollkommene Reue habe, so hat sein Gebet um Nachlassung der Sünden auch den Sinn, es möge Gott durch seine Hülfe die Reue, welche er erweckt, in ihm dahin steigern, daß sie eine wahrhaft vollkommene Reue werde und den ihr gesicherten Erfolg erhalte. Ist das geistliche Gut, auf welches wir Anspruch machen, noch nicht gegeben und von uns in Besitz genommen, dann können wir um dasselbe bitten, ungeachtet wir schon einen Titel zu seiner Entgegennahme haben. Dieses gilt gleichmäßig für den Fall, daß das in Frage kommende Gut verlierbar ist, oder nicht mehr verloren gehen kann. So kann der Gerechte, der ex condigno die ewige Seligkeit verdient hat, um diese bitten, wie die Heiligen des Himmels die ihnen sicher unverlierbar in Aussicht stehende Auferstehung und Verklärung ihrer Leiber, die Bestrafung ihrer Feinde u. s. w. zum Gegenstande ihrer Bitten machen. Durch solche Bitten wird ein neuer Titel auf das geistige Gut erworben und dieses als Wohlthat Gottes anerkannt. Es werden die Urtheile Gottes, die sich auf das geistige Gut beziehen, von unserer Seite approbirt. Jeder Zweifel in Bezug auf diese Bitten, jede Furcht, es möchte uns das, um was wir bitten, nicht zu Theil werden, ist sorgfältig fernzuhalten und auszuschließen.

26. Die zeitlichen Güter sind in sittlicher Beziehung an sich indifferent. Sie können und müssen aber in individuo in Folge der Umstände und des Zweckes, dem sie dienen, eine bestimmte Moralität annehmen, schlecht, gut oder mindestens gefährlich werden.

Die zeitlichen Güter werden absolut schlecht, wenn man sie als die höchsten Güter oder als Mittel zu schlechten Zwecken betrachtet. Sie werden absolut gut, wenn sie als Mittel zur ewigen Seligkeit dienen, oder mindestens sachgemäß zur Sustentation unseres natürlichen oder standesgemäßen Lebens verwendet werden, wie die Gesundheit des Leibes,

das tägliche Brod, das Einkommen für das standesmäßige Leben sich verhalten können. Sie werden gefährlich, wenn sie im Ueberfluß vorhanden, d. h. in einer Quantität gegeben sind, die für das natürliche und standesmäßige Leben nicht nothwendig ist<sup>1</sup>. Dadurch unterscheiden sich die zeitlichen Güter von den geistlichen: Die geistlichen Güter, in welcher Quantität sie immer vorhanden sein mögen, sind von sich aus nie gefährlich, nie eine Ursache des geistlichen Ruines, sondern stets Ursachen des Heiles; nur per accidens, aus menschlicher Defizienz, aus Mißbrauch können sie eine Gelegenheit zur Sünde werden; die zeitlichen Güter dagegen, die überflüssig sind, ziehen durch ihr eigenes Object, durch ihr eigenes Gewicht zum Bösen hin: zum Geiz, bei Geld und Gelbeswerth; zur Intemperanz, wenn es sich um sinnliche Vergnügen handelt; zur Ambition, wenn Ehrengüter in Frage kommen; sie sind gleichsam eine nächste Gelegenheit zu vielen Uebeln.

Daraus ergibt sich für das Bittgebet: um zeitliche Güter, welche in individuo schlecht sind, darf man nie bitten; um die guten ist unbedingt zu bitten erlaubt, wie das Gebet des Herrn und das Beispiel der Kirche nahe legen; um die gefährlichen Güter darf man nicht unbedingt bitten; dieses würde sündhaft sein, weil man sich dadurch der Gefahr der Sünde aussetzte; man darf nur bedingt darum bitten, wenn die Verleihung derselben nicht schädlich für das Seelenheil ist, sondern dieses fördert, wodurch die Gefahr der Sünde beseitigt und das an sich indifferente zeitliche Gut kohonestirt wird.

Ein zeitliches Gut ist nicht das höchste Gut oder als unser letztes Ziel zu betrachten; wer es dessen ungeachtet als solches ansieht, versündigt sich schwer gegen die Liebe Gottes, der allein das höchste Gut ist. Zeitliches als höchstes Gut verlangen, ist in sich schlecht, wie wenn man es zu schlechtem Zwecke verlangen wollte; es betend von Gott verlangen, würde einer Aufforderung an ihn, zu Bösem mitzuwirken, gleichkommen. Man kann ein zeitliches Gut nur als ein untergeordnetes Gut betrachten und in sittlich erlaubter Weise nur unter der ausdrücklichen oder mindestens stillschweigenden Voraussetzung verlangen, daß sein Besitz nicht ein höheres Gut in uns beeinträchtige oder schädige. Unerlaubt wäre es folglich, um ein zeitliches Gut zu bitten, gleichviel, ob dessen Erwerb uns zum ewigen Heil oder zur ewigen Verwerfung gereiche. — Jene zeitlichen Güter,

<sup>1</sup> I. Tim. 6, 9. Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli et in desideria multa et nociva et inutilia etc.



welche unserer Natur konveniren, wie Leben, Gesundheit, Wissenschaft u. s. w., oder indifferente zeitliche Güter, die für unser natürliches oder standesmäßiges Leben nothwendig sind, können unbedingt von Gott erbeten werden; wir müssen jedoch so disponirt sein, daß wir bereit sind, das Bittgebet um die genannten zeitlichen Güter zu unterlassen, im Falle und sobald wir erkennen, daß ihr Erwerb nach der göttlichen Vorsehung unser Seelenheil nicht fördere. — Dagegen können indifferente Güter, welche überflüssig sind, nur dann in erlaubter Weise Gegenstand des Bittgebetes sein, wenn ihm ausdrücklich die Bedingung beigefügt wird, die Verleihung solcher Güter soll zur Ehre Gottes und zum Seelenheil des Petenten dienen. Die ausdrückliche Beifügung der genannten Bedingung ist hier nothwendig, um den Affect zu den zeitlichen Gütern, den Ehren, Reichthümern u. s. w., der, unbeherrscht, zu bedenklichen Versuchungen führt, überhaupt zu mäßigen und die mit dem Erwerb von Ueberfluß verbundenen sittlichen Gefahren, auf welche die göttliche Offenbarung wiederholt aufmerksam macht (I. Tim. 6, 9, 10), abzuschwächen und zu beseitigen. Es ist in sittlicher Beziehung ein Unterschied zwischen dem Erwerb und Besitz von überflüssigen zeitlichen Gütern; es ist weniger gefährlich, sie einfach zu besitzen, als nach ihnen Verlangen zu tragen; man kann sie besitzen und zu eigen haben, ohne der ausdrücklichen Beifügung einer Bedingung zu dem Zwecke zu bedürfen, den Affect der Anhänglichkeit zu mildern, da im einfachen Besitz dieser Affect nicht übermäßig in Anspruch genommen wird; aber man könnte sie nicht unbedingt verlangen und erwerben wollen, da durch solches Begehren nach ihnen die ungebührliche Anhänglichkeit an sie unvergleichlich mehr angeregt wird. Bittet demnach Jemand um ein überflüssiges zeitliches Gut, als Reichthum, Dignität, Episcopat u. s. w., dann müßte er die Absicht haben, von diesem Gut einen guten Gebrauch zu machen, und so gesinnt sein, daß er den Willen beibehält, das fragliche Gut nicht zu wollen, wenn es ihm schädlich wäre; er müßte ausdrücklich die Bedingung beifügen, er wolle dieses Gut nur dann empfangen, wenn es so zur Ehre Gottes und zum Nutzen seiner Seele gereicht; würde er ohne diese ausdrückliche Bedingung darum beten, könnte man zwar nicht sagen, sein Gebet sei sündhaft, wohl aber, es sei sittlich gefährlich, ein Zeichen von zu großer Anhänglichkeit an die irdischen Güter, die nicht schuldlos ist. Eine aus Affect gegen die zeitlichen Güter hervorgehende Bitte um ein überflüssiges zeitliches Gut ist und bleibt, selbst wenn die genannte Bedingung ausdrücklich beigefügt wird, immerhin das Zeichen einer sittlichen Schwäche; denn der Er-

Löser hat uns nahegelegt, diese Art von Gütern nicht zu suchen, sondern zu fliehen und für gering zu achten.

27. Um ein Uebel, welches ein geistliches Uebel ist und in der Beraubung eines geistlichen Gutes besteht, kann man in erlaubter Weise weder für sich noch für den Nächsten beten, weil es im direkten Widerspruch mit der theologischen Selbst- und Nächstenliebe stünde, die uns einschärft, die geistlichen Güter uns und dem Nächsten zu erwerben und darum zu bitten; man könnte es auch nicht, wenn man die Absicht hegte, durch das geistliche Uebel ein geistliches Gut zu erlangen, da man nie Böses zulassen oder verüben darf, um daraus Gutes zu erzielen (Röm. 3, 8; Gal. 2, 17). Es würde deßhalb nie erlaubt sein, Gott zu bitten, er möge uns oder dem Nächsten eine wirksame Gnade entziehen, oder uns oder den Nächsten in eine Sünde fallen lassen, auf daß wir demüthig würden und als große Büßer einen bevorzugten Platz im Himmel einzunehmen verdienten. Ebenso wenig könnte es gestattet sein, für den noch lebenden Sünder oder persönlichen Feind von Gott eine durch seine Gerechtigkeit zu vollziehende Strafe, welche deren ewige Verwerfung einschließt, zu verlangen, da eine solche Bitte ein Akt des Hasses wäre. Dagegen dürften und müßten wir die ewige Verwerfung eines Verstorbenen, den Gott, der gerechte Richter, dazu verurtheilt, vorausgesetzt, daß wir um sie unzweifelhaft, d. h. in Folge specieller göttlicher Offenbarung wüßten, begehren und wünschen, da solche Bitte einer Anerkennung und Billigung des göttlichen Urtheils gleichkäme. So lange uns indessen die ewige Verwerfung eines Verstorbenen unbekannt bleibt, würde unsere Bitte um seine Verdammung ein Akt des sündhaften Hasses sein, der das Uebel des Nächsten im Auge hat.

28. An und für sich ist es kein Widerspruch, für uns und Andere um ein zeitliches Uebel, das in dem Mangel eines zeitlichen Gutes besteht, zu bitten, da ein zeitliches Uebel nur beziehungsweise ein Uebel ist, was nicht ausschließt, daß es nach einer andern Beziehung aufgefaßt ein sittliches Gut ist, das aus ehrbarer Ursache oder um eines guten Zweckes willen für uns und Andere verlangt und zum Gegenstand des Bittgebetes gemacht werden kann<sup>1</sup>. Immer muß ein zeitliches Uebel als sittliches Gut oder als Mittel zu einem höheren Gut in Betracht kommen, wenn darum zu beten erlaubt sein soll. Für uns dürfen wir um zeitliche Uebel bitten, wenn wir überzeugt sind, daß der Besitz zeitlicher Güter unserm Seelen-

<sup>1</sup> Siehe n. 21.

heil gefährlich oder nachtheilig ist, ihr Nichtbesitz dagegen dasselbe fördere; wer z. B. weiß, daß leibliche Gesundheit ihm heftige Versuchungen der Begierlichkeit verursacht, dagegen Krankheit, Schmerz sie abschwächt und beseitigt, darf in erlaubter Weise um letztere bitten, wiewohl sie zeitliche Uebel sind, da sie im gegebenen Fall ein sittliches Gut und Mittel zu einem höheren Gut sind. Einige zeitliche Güter, durch deren Verlust zeitliche Uebel entstehen, sind der Art, daß wir selbst uns derselben in erlaubter Weise entäußern und sie weggeben können, um dadurch zeitliche Uebel herbeizuführen, während uns über andere eine gleiche Verfügung nicht zusteht, da sie Gott unserm Eigenthumsrecht entzogen und dem seinen vorbehalten hat. Handelt es sich um zeitliche Güter der ersten Art, wie überflüssigen Reichtum, sinnliche Vergnügen, die für standesmäßiges Wirken nicht nothwendige Ehre u. ä., dann dürfen wir nicht bloß Gott bitten, sie uns zu entziehen und statt ihrer zeitliche Uebel und Unbequemlichkeiten über uns zu verfügen, sondern wir dürfen auch selbst Hand anlegen, um durch freiwillige Beraubung die Verhängung von zeitlichen Uebeln zu vollziehen, dabei Gott bittend, er möge uns bei dem Vollzuge mit seiner Gnade stärken. Güter der zweiten Art, wie das Leben, die Gesundheit, die Integrität des Leibes und der Seele, die zu erfolgreicher Berufsthätigkeit nothwendige Ehre u. ä., können wir nicht selbst weggeben und dadurch entsprechende zeitliche Uebel herbeiführen; aber wir können und dürfen Gott bitten, solches zu verwirklichen, falls es unserm Seelenheil zuträglich ist; wir können und dürfen unter der gleichen Voraussetzung des Nutzens für unser Seelenheil wünschen, daß ein Anderer, der dabei nicht sündigt, uns die genannten Güter entziehe und uns so zeitliche Uebel bereite. So haben die Heiligen in erlaubter Weise Gott um Leiden, Verfolgungen, Demüthigungen, Infamationen u. s. w. gebeten, ein Beispiel, das indessen nicht Allen zur Nachahmung empfohlen werden kann, da nicht Alle in gleicher Weise geeignet sind, solche Proben der Tugend zu bestehen, abgesehen von der Gefahr der Präsumtion. Daraus ergibt sich: Wir dürfen um mehr bitten, als wir thun dürfen (*non quidquid licet desiderare, licet et facere*); Vieles, was wir unerlaubt thun würden, kann ein Anderer erlaubt thun, wenn er dabei nicht sündigt (Phil. 1, 23). — Wir dürfen um zeitliche Uebel auch für den Nächsten bitten, jedoch nicht mit der gleichen Freiheit, wie für uns selbst; vielmehr ist hiebei große Vorsicht und weise Beschränkung nothwendig. Wir dürfen dem Nächsten nie auf eigene Auktorität hin durch thätliche Entwendung von zeitlichen Gütern irgend welcher Art

zeitliche Uebel zufügen und Gott bitten, er möge uns zum Vollzug stärken; denn es steht uns in Bezug auf die in's Eigenthum des Nächsten übergegangenen zeitlichen Güter nicht ein Verfügungsrecht zu, wie in Bezug auf die gleichartigen Güter, welche uns eigen sind. Ein Gebet um das Gelingen eines Eingriffes in fremdes Eigenthum würde sündhaft sein (Ps. 108, 7). Wir dürfen, wenn wir dem Nächsten ein zeitliches Uebel wünschen, nie bei diesem stehen bleiben und es als solches betrachten; denn dieses wäre Haß der Feindschaft; wir müssen es vielmehr mit einem höheren Gut, das wir ihm wünschen, in Zusammenhang bringen; dieses Gut, zu dessen Erreichung das zeitliche Uebel als Mittel dient, muß dieses aufwiegen und überbieten und für den Nächsten oder die Kommunität evident oder mit moralischer Gewißheit in Aussicht stehen und mit dem Affekt der Liebe gegen den Nächsten oder die Kommunität umfassen werden. Der ganzen Bitte muß die ausdrückliche Bedingung beigefügt werden: Wenn es also dem Nächsten oder der Kommunität wahrhaft nütze. So könnte man, ohne die Liebe zu verletzen, um die durch die weltliche Obrigkeit zu vollziehende Bestrafung des Verbrechers, der die öffentliche Sicherheit bedroht, um den Tod eines Menschen, der dem allgemeinen Besten Schaden bringt, beten, indem man von Privatrache absieht und nur das allgemeine Beste im Auge behält, dieses dem Nachtheil des Individuums vorzieht, vorausgesetzt, daß ein anderes Mittel, den Schaden von der Kommunität abzuwenden, nicht vorhanden ist; man dürfte um den Tod des Gerechten beten, damit er den Stand der Gnade nicht mehr verliere (Weish. 4, 11), sowie um den Tod des Sünders, damit er durch längeres Leben nicht noch schlechter werde (*ne pejor fiat*), immer aber mit Beziehung auf das Vorherwissen Gottes und unter der ausdrücklich beigefügten Bedingung, wenn Gott weiß, daß es also zum Seelenheil des Nächsten, beziehungsweise zu seiner geringeren Verdammniß gereicht.

Aus Allem ergibt sich, daß wir viel leichter für uns als für Andere um zeitliche Uebel bitten dürfen, unter dem Titel, dadurch den geistlichen Fortschritt zu fördern. Wir können besser über unsere innere Disposition, als die des Nächsten, urtheilen; wir besitzen mehr Gewalt über uns selbst, als über den Nächsten, und können leichter uns zustehende Rechte aufgeben, als dieses dem Nächsten zumuthen. Wie leicht kann sich bei dem betreffenden Bittgebet um zeitliche Uebel für den Nächsten unter dem Vorwand, sein Heil zu fördern, der Affekt des Hasses, des Neides, der Abneigung verbergen, während dieses nicht zutrifft, wenn wir im Bittgebet für uns zeitliche Uebel verlangen.

## § 14. Für wen man bitten dürfe.

29. Witleff hat die Meinung ausgesprochen, man dürfe nur für die Menschen im Allgemeinen beten, nicht aber Jemanden speciell ein Gebet zuwenden wollen; denn das Gebet sei eine Allen gemeinsame und nützliche Wohlthat Gottes, wie das in der Mehrheit abgefaßte Gebet des Herrn nahelege. Würden wir unser Gebet einer bestimmten Person oder Kommunität zuwenden wollen, dann würden wir, soweit es auf uns ankommt, die übrigen Menschen von einer Allen gemeinsamen Wohlthat ausschließen, was die Liebe verletzt und deshalb unerlaubt ist. Ein Gebet für Einzelne ist, gegen das Gebet für Alle gehalten, unnütz<sup>1</sup>.

30. Diese Meinung Witleffs steht im Widerspruch mit der Anschauung und Praxis der Kirche, die dafür hält, daß es erlaubt, nützlich und unter Umständen nothwendig sei, für eine bestimmte Person, Kommunität speciell zu beten, wiewohl es manchmal geboten scheint, dieses für die gesammte Menschheit, für die ganze Kirche zu thun. Diese kirchliche Anschauung stützt sich auf das Beispiel Jesu, der speciell für Petrus (Luk. 22, 32), für jene, welche ihn gekreuzigt haben (ebd. 23, 34), betete; auf das Beispiel der Kirche von Jerusalem, die unausgesetzt für das gefangene Oberhaupt, Petrus, ihre Gebete verrichtete (Akt. 12, 5); auf jenes des hl. Paulus, der wiederholt die Leser seiner Briefe zum Gebete für sich aufforderte (Röm. 15, 30; I. Theff. 5, 25; Philem. 22). Das Gebet für bestimmte Personen muß erlaubt sein, da es nicht in sich schlecht ist und durch kein Verbot untersagt wird. Wir dürfen nicht bloß um das Gute im Allgemeinen, sondern auch um specielle Güter bitten<sup>2</sup>, die kluger Weise nicht Allen nützlich und zuwendbar sind. Wir müssen nicht immer für uns beten, folglich können wir manchmal für Andere beten, und umgekehrt. Wenn wir oder unser Nächster in geistlicher Noth sind, dann müssen wir für, uns oder den Nächsten beten, eine Pflicht, welche nur durch Verrichtung eines speciellen Gebetes für uns oder den Nächsten erfüllt werden kann. Die von der Kirche verworfene Meinung Witleffs geht von zwei falschen Voraussetzungen aus: einmal jener, die Liebe verpflichte, dem Nächsten stets alles möglich Gute zu erweisen, und dann jener, die Wirkung des Gebetes vermindere sich nicht, wie es bei dem leiblichen Mosen der Fall ist, wenn es Mehreren zu-

<sup>1</sup> Prop. 19. Speciales orationes, applicatae uni personae per praelatos vel religiosos, non plus prosunt eidem, quam generales, ceteris paribus.

<sup>2</sup> Siehe § 13, n. 23.

gewendet wird. Das allgemein lautende Gebet des Herrn hindert nicht, es für specielle Bitten zu gebrauchen. — Wenn wir nicht für die Menschen im Allgemeinen beten müssen, sondern auch für bestimmte Personen beten dürfen, dann ergibt sich, daß jene, welche beten können<sup>1</sup>, dieses für sich und für Andere zu thun vermögen.

31. Für sich betete nach dem Zeugnisse der heiligen Evangelien Jesus Christus während seines irdischen Lebens; es ist nicht unwahrscheinlich, daß er auch jetzt noch im Himmel für sich betet um die Verherrlichung seines Namens, soweit sie noch der Zukunft angehört<sup>2</sup>. Für sich beten die Engel und Heiligen im Himmel, nicht um die gloria essentialis, die sie bereits haben, wohl aber um solche Güter, welche sie noch nicht besitzen, wie die Fortsetzung ihrer Glorie, die Auferstehung ihrer Leiber u. a. Für sich können die armen Seelen beten, wenn sie auch nicht mehr verdienen können; sie beten um ihre Befreiung aus dem Reinigungsorte, um die Erlangung der beseligenden Anschauung Gottes<sup>3</sup>. Für sich können die auf Erden Lebenden beten, sie seien Gerechte oder Sünder<sup>4</sup>.

32. Die Subjecte des Gebetes können für Andere beten. Christus betet für uns; die Heiligen intercediren für uns, weßwegen wir sie um ihre Fürbitte angehen<sup>5</sup>; die armen Seelen können nach einer probablen Meinung der Theologen für die streitende Kirche, für jene ihrer Glieder, die sie im Leben kannten und von denen sie hülfreich unterstützt werden, Fürbitte einlegen, da sie der Zustand der zeitlichen Strafe nicht schlechthin daran hindert und das auf ihnen ruhende göttliche Wohlgefallen, dessen sie sich erfreuen, ihnen hierin nützlich ist. Die auf Erden lebenden Menschen können, beziehungsweise müssen für Andere, d. i. Alle, beten, an denen der Heilsplan der Erlösung erfüllt wurde oder noch verwirklicht werden kann, sie mögen extra oder intra viam sein, und schließen nur jene aus, die des Heiles nicht mehr fähig sind, die verdammten Engel und Menschen, die bleibend in einem Zustand sich befinden, in welchem sie weder von Gott noch von den Menschen geliebt werden und keinen Nutzen aus deren Gebeten ziehen können<sup>6</sup>. Für die

<sup>1</sup> Siehe § 11, n. 9—12.    <sup>2</sup> Siehe § 11, n. 10.    <sup>3</sup> Siehe § 11, n. 11

<sup>4</sup> Siehe § 11, n. 12.    <sup>5</sup> Siehe § 12, n. 16—20.

<sup>6</sup> Die in der unächten Rede des hl. Johannes Damascenus de iis, qui in fide obdormierunt, § 16 enthaltene Angabe, der hl. Gregor der Große habe den vor Jahrhunderten verstorbenen Kaiser Trajan und die Falconilla durch sein Gebet aus der Hölle befreit, ist erdichtet und stimmt mit der Anschauung des hl. Gregor,

Heiligen im Himmel beten wir nicht, in wieferne an ihnen der Heilsplan der Erlösung bereits erfüllt ist und sie die gloria essentialis entgegen genommen haben, wir gehen sie vielmehr um ihre Fürbitte für uns an; dieses hindert aber nicht, daß wir für sie um die Verleihung von accidenteller Glorie, welche sie noch nicht besitzen, bitten; sei es, daß sie aus ihrer wesentlichen Glorie folgt, sei es, daß sie durch unser Verdienst entsteht. Wie die Heiligen um diese accidentelle Glorie für sich bitten können<sup>1</sup>, so ist es auch kein Widerspruch, daß wir es für sie thun. Das Wort des hl. Augustin: Unrecht thut dem Martyr, wer für ihn betet<sup>2</sup>, besagt nur, daß wir an seiner wesentlichen Glorie, die er bereits erlangt hat, keinen Zweifel hegen und nicht wähen dürfen, sie ihm durch unser Gebet zu vermitteln, berührt aber nicht die außerwesentliche<sup>3</sup>. — Wir können für die armen Seelen im Reinigungsorte beten und sind nach unserm Glauben davon überzeugt, daß unsere Suffragien ihnen nützen<sup>4</sup>. Unstreitig dürfen, beziehungsweise müssen wir für jene beten, welche in der Gemeinschaft der Kirche gestorben sind, so lange wir nicht; sei es durch besondere göttliche Offenbarung, sei es in Folge des Urtheiles der Kirche, darüber gewiß sind, daß sich dieselben im Himmel oder in der Hölle befinden, weil wir voraussetzen, daß sie im Reinigungsort sind. Verschieden wird die Frage beantwortet, ob es gestattet sei, für jene Verstorbenen, welche außer der kirchlichen Einheit im Leben sich befanden, zu beten. Die Einen erlauben es, unter der Voraussetzung, daß man ihre Namen nicht nenne, und daß sie im letzten Augenblicke nach der wahren Kirche eine Sehnsucht hegten oder mindestens zur unsicht-

wie sie in Lib. IV. dialog. c. 44 Ausdruck fand, im directen Widerspruch; cf. *Le Quien*, dissert. Damasc. V. 3. *Natalis Alexander*, de liberatione commentitia Trajani imperatoris ab inferis. *Collet*, l. c. p. 446 s. Die Behauptung des Dichters Prudentius, Carm. de novo lumine paschali, daß am Ostertage die Strafen der Verdammten cessiren, ist entweder als Hyperbel nach Art der Dichter zu erklären oder auf die armen Seelen, die öfters unter dem Namen damnati vorkommen, zu beziehen.

<sup>1</sup> Siehe n. 31.

<sup>2</sup> Injuriam facit martyri, qui orat pro martyre. Serm. 17.

<sup>3</sup> Plerique reputant non indignum, sanctorum gloriam usque ad judicium augmentari, et ideo ecclesiam posse augmentum glorificationis eorum optare. *Innoc. III.* (c. cum Marthae de celebr. missae. § 3). *Bellarm.*, de purgat. II. 18. Die Kirche betet im Ordo missae im Gebete Suscipe s. Trinitas: ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XXV. decret. de purgat. — Wir können sie trösten und für sie satisfactorisch wirken, aber wir können ihre Gnade und künftige Glorie im Himmel nicht vermehren.

baren Kirche gehörten. Allein diese Meinung ist nicht sicher, da sie mit der Praxis der Kirche nicht übereinstimmt, die an ihrem Grabe öffentlich Suffragien vorzunehmen und für sie das heilige Opfer darzubringen verbietet, und mit solchen, die in ihrem Leben mit ihr keine Gemeinschaft hatten, nicht eine solche nach ihrem Tode einleiten kann. Selbstverständlich verurtheilt oder verdammt die Kirche durch ihr Verhalten die außer ihrer Gemeinschaft Verstorbenen nicht, sondern überläßt sie einfach dem gnädigen und barmherzigen Gerichte Gottes. Das Beispiel der Kirche dient als Vorbild für das Verhalten der Gläubigen. — Wir können, beziehungsweise müssen für alle auf Erden lebenden Menschen beten, wie nach Vorschrift der göttlichen Offenbarung<sup>1</sup> die Kirche thut und uns zu thun anleitet. Wie Jesus Christus für Alle gestorben ist und will, daß sie Alle selig werden, so müssen wir, wie Alle lieben und ihnen in Liebe Gutes wünschen, so auch um das, was sie zur Erwerbung ihres ewigen Heiles nöthig haben, für sie beten; es ist deswegen das Gebet des Herrn in der Mehrheit abgefaßt<sup>2</sup>. Von den Gebeten, welche wir für das allgemeine Beste im weitern oder engern Sinn darbringen, dürfen wir Niemanden ausschließen. Insbesondere müssen wir beten, nicht bloß für Angehörige, Verwandte und Freunde, sondern auch für Fremde und Feinde, die wir von unserer Liebe nicht ausschließen dürfen. Das Gebet für die Feinde hat der Erlöser namentlich zur Pflicht gemacht<sup>3</sup>. Wie wir indessen nicht verpflichtet sind, die Feinde in besonderer Weise zu lieben, und wie unserer hierauf bezüglichen Pflicht durch Bethätigung der allgemeinen Liebe genügt wird, so besteht auch nicht die Pflicht, speciell für sie zu beten, was als das Vollkommene nur gerathen ist. Wir dürfen für unsere Feinde im Allgemeinen und Besondern beten; die Bitte für sie im Allgemeinen ist Pflicht, während wir für sie im Besondern zu beten, nicht immer verpflichtet sind<sup>4</sup>. —

<sup>1</sup> I. *Tim.* 2, 1. Obsecro vos, primum fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus etc.

<sup>2</sup> *S. Cyprianus*, de orat. Dom. Noluit pacis doctor, ut quis pro se tantum precetur: non enim dicimus: Pater meus, nec panem meum da mihi, sed Pater noster, panem nostrum da nobis.

<sup>3</sup> *Matth.* 5, 44. Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.

<sup>4</sup> Was hinsichtlich unserer persönlichen Feinde necessitate praecepti für uns als Pflicht zu Recht besteht, läßt sich in folgenden sechs Punkten darstellen, wobei auch die Pflicht des Gebetes für sie ihre Erledigung findet. a) Wir dürfen gegen persönliche Feinde nie Haß hegen; b) wir dürfen sie nie ausschließen von den für Alle oder Viele berechneten gemeinsamen Wohlthaten und Gebeten, der Art, daß, wer



Wir können und müssen beten, nicht bloß für die Gläubigen, denen die in der Kirche gespendeten Heilmittel zugänglich sind, sondern auch für die durch Censuren von der Kirche und ihren Heilmitteln Ausgeschlossenen, auf daß sie reumüthig zur Kirche zurückkehren und des in ihr gebotenen Heils theilhaftig werden; wir können ihnen unser Privatgebet zuwenden, da sie auf das öffentliche Gebet der Kirche aus Strafe nicht Anspruch haben. Wir können und dürfen beten für die Ungläubigen, auf daß sie gläubig werden; ferner für die Gerechten, auf daß sie in der Gnade Gottes ausharren und fortschreiten<sup>1</sup>, nicht minder als für die Sünder, sie mögen zu den Prädestinirten oder Reprobirten zählen; denn wir können, wie nach dem Vorgange des hl. Augustin der hl. Thomas lehrt, zwischen Prädestinirten und Reprobirten nicht unterscheiden und dürfen deswegen Niemanden das Suffragium unseres Gebetes entziehen<sup>2</sup>. Man kann nicht einwenden, das Gebet für einzelne Sünder sei voraussichtlich umsonst und vergeblich, da sie so wenig zu sündigen aufhören, als der Mohr die Farbe, der Panther sein Fell ablegt<sup>3</sup>. Denn solange ein Mensch lebt, dürfen wir ihn nicht aufgeben, so wenig,

für eine Communität betet, in welcher seine persönlichen Feinde sich befinden, diese nicht ausnehmen dürfte: Pfarrgemeinde; Alumnat; Domcapitel; c) wir dürfen sie nie positiv oder conträr von unseren partikulären Gebeten ausschließen, weil solches unerlaubte Abneigung, Haß gegen sie voraussetzte; d) wir müssen so gesinnt sein, daß wir bereit sind, dem Feinde, wenn er in Nothlage sich befindet, (durch materielle Mittel) hülfreich beizuspringen; e) wir müssen ihm helfen auch durch besonderes Gebet oder specielles Almosen, wenn solches seine Nothlage erfordert; f) wir müssen speciell für ihn beten oder besondere Zeichen der Liebe gegen ihn aufbieten, wenn nach der Lage der Umstände die Unterlassung solchen Gebetes, solcher Zeichen Aergerniß bereitete. — Außer diesen Fällen sind wir nicht gehalten, ihm specielle Zeichen der Liebe zu erstatten oder in besonderer Weise für ihn zu beten; wer letzteres unterlasse, dem dürfte beßhalb z. B. die priesterliche Lossprechung nicht verweigert werden.

<sup>1</sup> *S. Thom. Summ. I. c. q. 83. a. 7. ad 3.* Pro justis est orandum triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur, unde super illud *Rom. 15, 30*: Adjuvetis me in orationibus vestris, dicit glossa: Bene rogat apostolus minores pro se orare: multi enim minimi dum congregantur unanimes, fiunt magni: et multorum preces impossibile est, quod non impetrent; illud sc. quod est impetrabile. Secundo ut a multis gratiae agantur Deo de beneficiis, quae conferuntur justis, quae etiam in utilitatem multorum vergunt; ut patet per apostolum *II. Cor. 1, 11*. Tertio, ut majores non superbiant, dum considerant, se minorum suffragiis indigere.

<sup>2</sup> *Ibid.* Sicut nulli, quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus praedestinos distinguere a reprobis, ut August. dicit in libro de corrept. et gratia c. 3, ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium.

<sup>3</sup> *Jerem. 13, 23.*

als wir selbst verzweifeln dürfen; wir dürfen ihn nicht für verworfen (reprobos) halten und müssen ihn, wie den Prädestinirten, mit unserm Gebet unterstützen, selbst wenn er noch so viele Zeichen seiner Reprobation gäbe und an sich hätte, und eine scheinbar noch so sichere Konjectural-erkenntniß seiner Verwerfung vorläge. Ungeachtet es unter den Lebenden Verworfene gibt, um deren Rettung wir vergeblich beten<sup>1</sup>, so dürfen wir Niemanden für einen Verworfenen halten und ihn von unserm Gebete ausschließen, da uns seine Verwerfung nicht bekannt ist. Aber wie? wenn wir nicht durch bloße Konjektur, sondern gewiß, in Folge göttlicher Offenbarung wüßten, daß Jemand, wir selbst oder der Nächste, verworfen sei: dürften wir dann für ihn, so lange er auf Erden lebt, beten, oder müßten wir ihn von unserm Gebete ausschließen, so daß unser Gebet in Bezug auf die Lebenden wohl allgemein ist, jedoch mit Ausschluß dessen, den wir bestimmt als verworfen erkennen? Der hl. Thomas scheint dieses zu bejahen, wenn er l. c. als Grund, für Alle zu beten, die Unmöglichkeit angibt, durch unser Urtheil eine Auscheidung zwischen Prädestinirten, für die man mit Erfolg betet, und Verworfenen, für welche das Gebet nicht Erhörung findet, zu machen; würde man dagegen die auf Erden lebenden Nichtprädestinirten sicher unterscheiden und fide divina erkennen können, dann dürfte man, so scheint es, für sie nicht beten. Denn es ist der wirksame Wille Gottes, daß sie das ewige Leben nicht erlangen; dieser Wille ist unveränderlich; ihm darf man sich nie, auch im Gebete nicht, widersetzen. Darf man aber für einen Nichtprädestinirten nicht um das ewige Leben beten, dann dürfte man für ihn auch nicht um die geistlichen und zeitlichen Güter beten, da diese nur nach ihrer Beziehung zum ewigen Leben gegeben werden und zu verlangen sind. Diese Frage ist von den Theologen verschieden beantwortet worden. Um sie zu lösen, ist in Gott der zweifache Wille, der vorangehende und nachfolgende, und im Betenden ein zweifaches Verlangen, eines mit einfachem und unwirksamem Affekt, und eines mit absolutem und wirksamem Affekt zu unterscheiden. Der vorangehende Wille Gottes ist von ihm nur auf Einen Effect gerichtet, schließt jede Richtung auf

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. l. c. Orantes non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam: exaudiuntur enim pro praedestinis, non autem pro praescitis ad mortem, sicut enim correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinis et non in reprobatis, secundum illud *Eccles.* 7, 14. Nemo potest corrigere, quem Deus despexit; et ideo dicitur I. *Joan.* 5, 16. Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat: et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem.

conträre Gegensätze aus und kann durch keine Thätigkeit der Kreatur alterirt werden; so will Gott das Heil Aller, die Prädestination der Heiligen. Der nachfolgende setzt die Thätigkeit der Kreatur voraus und wird von ihr bestimmt<sup>1</sup>; so will Gott die Verwerfung des Nichtprädestinirten. Gebet mit einfachem und unwirksamem Affekt ist jenes, welches wir bedingt verrichten, sei es, daß wir die Bedingung ausdrücklich nennen oder stillschweigend beifügen; der Art ist das Gebet Jesu am Ölberg (Matth. 26, 39), der das absolute Dekret Gottes, das über ihn Leiden verhängt, kennt, deswegen nur bedingnißweise, nicht absolut um seine Abwendung betet, den Affekt der Natur äußernd, sofort aber absolut sich dem göttlichen Dekret unterordnet mit den Worten: Nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine. Das Gebet mit wirksamem Affekt ist bei dem unbedingten Gebete vorhanden; so betete der Erlöser für die Prädestinirten (bei Joh. 17, 9): Für jenen, dessen ewige Verwerfung ex hypothesi durch göttliche Offenbarung feststeht, kann man nicht mit wirksamem Affekt und unbedingt um das ewige Leben beten, und in diesem Sinn dürfte der hl. Thomas l. c. zu verstehen sein; dieses schließt aber nicht aus, daß wir mit einfachem Affekt für ihn beten, d. h. soweit es auf uns ankommt, sein Heil verlangen und Gott bitten, er möge ihm die ihn rettenden Gnaden geben, wenn es also ihm gefällt. Solches Beten entspricht dem vorausgehenden Willen Gottes und der christlichen Gottes-, Selbst- und Nächsten-Liebe, ist gut und zur Uebung zu empfehlen. Nach seiner Providenz offenbart Gott Niemanden seine ewige Verwerfung, so daß er fide divina an dieselbe zu glauben gezwungen wäre; es würde dieses dem status viatoris widersprechen und eine moralische Verwirrung für ihn einschließen. Wenn Gott eine solche Offenbarung gäbe, dann müßte man sie nicht als prophetia praescientiae, sondern als Drohung, als bedingte Reprobation aufnehmen, welche die Möglichkeit, ihr zu entgehen, nicht ausschließt, vielmehr die Aufforderung enthält, Alles aufzubieten, um sie abzuwenden; es hinderte eine derartige Offenbarung weder die Hoffnung, noch das Gebet, sondern stimulirte sie. Hätte Gott de potentia

<sup>1</sup> Monschein, Theologia dogmatico-speculativa. tr. I. p. III. n. 368. Qui, defendunt scientiam mediam, voluntatem Dei antecedentem vocant illam, quae elicitur a Deo motu quasi proprio et nullo modo ab operatione creaturae determinari aut impediri potest. Consequentem dicunt, quae consequitur operationem creaturae eamque tamquam determinationem supponit. Sic Deus voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri, consequente autem solum illos, qui in gratia finali decedunt.

absoluta Jemanden eine solche Offenbarung gemacht, dann könnte er allerdings nicht mit wirksamem Affekt und unbedingt um das ewige Leben beten, wohl aber um die Gnade, in einem speciellen Fall eine Sünde zu meiden, die Zahl der Sünden zu mindern, natürlich sittlich gut zu handeln; mit einfachem Affekte könnte er auch um das ewige Leben beten. Wenn uns Gott in Bezug auf den Nächsten dessen Reprobation geoffenbart hätte, dann dürften wir noch immer um dessen Rettung mit einfachem Affekt und bedingt beten; solches Gebet entspricht dem vorausgehenden Willen Gottes, der auf das Heil Aller gerichtet ist und für unser Thun und Lassen, für unser sittliches Handeln Vorbild und Norm ist; sowie nicht minder der Nächstenliebe, die Alle retten will und die hiefür dienlichen Mittel aufwendet, unter ihnen besonders das Gebet; wir dürften für denselben im bedingten Gebete selbst um die *gratia efficax* anhalten, nur dürfte der in diesem Gebete enthaltene einfache Affekt nicht die Bedeutung einer thatsächlich auf die Erhörung gerichteten Intention haben, sondern müßte, aus irgend einem ehrbaren Grunde hervorgehend, ohne auf die Erhörung unbedingt Einfluß gewinnen zu wollen, vorgetragen werden. Damit steht nicht im Widerspruch, was der hl. Johannes (I. Johann. 5, 16) lehrt<sup>1</sup>, da er nicht die Unmöglichkeit der Fürbitte, sondern nur die Schwierigkeit, Erhörung zu finden, ausspricht und vor solchem Zustand warnt und abschreckt; ebenso wenig das Wort des Herrn an Jeremias<sup>2</sup>, daß sich nicht auf das Gebet um das ewige Heil, um das wir für Jedermann unbedingt bitten können, sondern auf das Gebet um Abwendung der zeitlichen Strafen, welche über das Volk Gottes zu seiner Züchtigung hereinbrechen sollten, bezieht.

### § 15. Erfordernisse des Bittgebetes, Bestandtheile desselben.

33. In wie ferne bei dem Bittgebet der Wille theilhaftig ist<sup>3</sup>, wird von ihm gefordert, daß er die Intention, den Vorsatz habe, zu beten, das Gebet als Religionsakt zu setzen. Wer ohne Intention, zu beten, ein Gebetsformular spricht, wie der Träumer, der Wahnsinnige, betet nicht;

<sup>1</sup> Est peccatum ad mortem: non pro illo dico, ut roget quis.

<sup>2</sup> Jerem. 7, 16. Tu ergo noli orare pro populo hoc nec assumes pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.

<sup>3</sup> Siehe § 10 n. 5.

Wirthmüller, Religion.

es würde ein wesentliches Erforderniß zu einer menschlichen Handlung fehlen. Es kann nicht genügen, die Intention zu haben, äußerlich ein Gebetsformular herzusagen, wie das Kind, das dieses seinem Gedächtniß einprägen will; die Intention muß sich auf das Gebet als religiösen Akt beziehen und sich auf Alles, was zu diesem wesentlich und nothwendig ist, z. B. die Attention, erstrecken. Wie bei der Spendung eines heiligen Sakramentes der Minister die Intention haben muß, das Sakrament zu spenden, und der Vorsatz, bloß den äußeren Ritus vorzunehmen, nicht genügt<sup>1</sup>, so muß beim Bittgebete die Intention, Gott in einem religiösen Akte um etwas zu bitten, vorhanden sein. Die zum Wesen des Bittgebetes geforderte Intention muß ex genere suo ehrbar sein, d. h. es darf in dem Objekt des Bittgebetes nichts Unsittliches liegen, und es müssen die decenten Dinge in der rechten Weise von Gott verlangt werden; würde nach der Intention des Bittenden das Objekt der Bitte nicht decent sein oder würde Decentes nicht in der rechten Ordnung von Gott begehrt werden, dann würde die Bitte nicht ein religiöser Akt sein<sup>2</sup>, z. B. Verlangen des Beistandes Gottes zu einer sündhaften Handlung. Die zum Wesen des Gebetes geforderte Intention braucht keine aktuelle oder formelle und keine ausdrückliche zu sein; es genügt auch die virtuelle und jene, welche in einer Gewohnheit, in einem Habitus implicate enthalten ist. — Die Intention kann auch als Umstand (*circumstantia: cur*) in Betracht kommen, in welchem Fall sie nicht zur Substanz des Bittgebetes gehört. Als Umstand des Bittgebetes muß sie sittlich gut sein, damit das Bittgebet sittlich gut sei; wäre sie sittlich schlecht, dann würde das Gebet sittlich schlecht werden, aber immer noch Gebet bleiben.

34. Wie von Seite des Willens die Intention, so wird von Seite des Verstandes die Attention zum Wesen des Bittgebetes erfordert; wie jede menschliche Handlung, jeder Tugendakt eine intellektuelle Erkenntniß erfordert, so auch das Gebet; das innere kann ohne sie nicht bestehen; das mündliche kann ihrer wenigstens am Anfang nicht entbehren. Drei Arten von Aufmerksamkeit werden bei dem mündlichen Gebete unterschieden: die oberflächliche (*attentio superficialis*), die auf die richtige Aussprache der Worte des Gebetsformulars Bedacht nimmt; die buchstäbliche (*attentio literalis*), welche auf den Literal Sinn achtet; und die geistliche (*attentio spiritualis*), unter welcher der hl. Bonaventura die Beachtung des mystischen Sinnes eines Psalmes u. s. w., der hl. Thomas die Hin-

<sup>1</sup> Siehe Spitz. IV. § 25 n. 12.

<sup>2</sup> Siehe § 10 n. 3, § 13 n. 21–28.

richtung des Geistes auf Gott, das Ziel des Gebetes, und auf die von ihm verlangte Sache versteht<sup>1</sup>. Jede dieser drei Arten von Aufmerksamkeit ist eine menschliche Handlung, ein religiöser Akt und genügt zum Wesen des Gebetes, wiewohl nicht jede derselben immer ausreicht, um jede Schuld zu meiden. Die Aufmerksamkeit kann aktuell oder formell und virtuell vorhanden sein, letzteres dann, wenn sie im Anfang des Gebetes vorhanden war oder wenigstens intendirt wurde und später nicht ausdrücklich oder interpretativ revocirt worden ist. Jrgend eine Aufmerksamkeit wird zu jedem Gebet, auch dem mündlichen, gefordert, da sie zu seinem Wesen gehört<sup>2</sup>; würde Jemand ohne alle Aufmerksamkeit ein Gebet herjagen, dann wäre solches Gerede nicht Gebet, so wenig es Anbetung ist, wenn Jemand, ohne an Gott, das heiligste Sakrament zu denken, sein Knie beugt; das mündliche Gebet ist eine Art Anbetung. Es wird indessen zu dem mündlichen Gebet nicht die aktuelle Attention gefordert, es genügt vielmehr die virtuelle, die auch hinreicht, um im Gebet einer Gebetspflicht nachzukommen, beziehungsweise die Sünde zu meiden. — Die Aufmerksamkeit wird abgelenkt durch die Zerstreuungen (*evagationes mentis*), die theils durch die Versuchungen des bösen Feindes entstehen, theils die Folge unserer natürlichen sittlichen Gebrechlichkeit sind, und entweder freiwillig zugelassen werden oder unfreiwillig entstehen. Die direkt oder indirekt freiwilligen Zerstreuungen sind als bewusste Verletzung der Gott schuldigen Ehrfurcht sündhaft; sie entweihen das Gebet und berauben es, so weit sie reichen, seiner Wirkungen. Die unfreiwilligen Zerstreuungen sind schuldlos und lassen das Wesen des Gebetes bestehen; sie hindern weder die Verdienstlichkeit desselben, noch die Erhörung, die es bei Gott findet, schließen aber die geistliche Erquickung aus, welche die dritte Wirkung eines guten Gebetes ist<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Summ. l. c. a. 13 corp. Sciendum tamen, quod triplex est attentio, quae orationi vocali potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret: secunda, qua attenditur ad sensum verborum: tertia, qua attenditur ad finem orationis (sc. ad Deum) et ad rem, pro qua oratur: quae quidem est maxime necessaria: et hanc etiam possunt habere idiotae. Et quandoque in tantum abundat haec attentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de S. Victore.

<sup>2</sup> S. Cyprianus, l. c. Quomodo te audiri a Deo postulas, cum te ipse non audias? Vis esse Deum memorem tui, cum rogas, quando tu ipse memor tui non sis.

<sup>3</sup> S. Thom. Summ. l. c. ad 3. Dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit in regula: Psalmis et hymnis cum oratis Deum,

35. Das Bittgebet hat zur Voraussetzung und Bedingung den theologischen Glauben an Gott. Denn, sagt der heilige Paulus, wie kann man denjenigen anrufen, an den man nicht glaubt? <sup>1</sup> Daher mahnt der hl. Augustinus <sup>2</sup>: Damit wir beten können, laßt uns glauben <sup>3</sup>. Der Glaube bewirkt, daß unser Gebet die Eigenschaften der Demuth, des Vertrauens, der Ergebung in den Willen Gottes, der Beharrlichkeit besitze.

36. Indem uns der Glaube Gott als Helfer kennen lehrt, erfüllt er uns zugleich mit Ehrfurcht vor ihm und drängt uns, unsere Unwürdigkeit, Sündhaftigkeit und Niedrigkeit vor ihm, dem wir bittend nahen, anzuerkennen, zur Aussprache zu bringen und nach Außen zu offenbaren durch Knieen, Prosterniren, Falten oder Ausbreiten der Hände, Senkung des Blickes, durch Thränen, Neigen des Hauptes, durch Seufzen, durch Klopfen an die Brust u. a.; er bewirkt, daß unser Gebet demüthig ist. Während der Stolz entweder gar nicht betet, weil er seine Hilfsbedürftigkeit nicht einsieht, oder Hülfe auf Grund seiner Vortrefflichkeit und Verdienste beanspruchen zu können wähnt, ist nur der Demüthige befähigt; zu beten <sup>4</sup>, und seiner Erhörung der Verheißung Gottes gemäß sicher <sup>5</sup> und vor dem Fehler behütet, dort Hülfe zu suchen, wo sie nicht zu finden ist. Beispiele demüthigen Gebetes gaben: Abraham <sup>6</sup>, David <sup>7</sup>, der göttliche Heiland <sup>8</sup>, die Heiligen des neuen Bundes.

Indem der Glaube den Blick des Bittenden auf Gottes Allmacht und Weisheit, Güte und Freigebigkeit lenkt, verleiht er seinem Gebete

---

hoc versetur in corde, quod profertur in ore. Evagatio vero mentis, quae fit praeter propositum, orationis fructum non tollit, unde Basilius dicit: Si vero debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas, et Deus ignoscit; eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes ut oportet assistere coram eo. *Ibid.* corp. Tertius autem effectus orationis est, quem praesentialiter efficit, sc. quaedam spiritualis refectio mentis: et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. I. Cor. 14, 14.

<sup>1</sup> Rom. 10, 14. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt?

<sup>2</sup> In Evangel. Luc. sermo 36. Ut oremus, credamus.

<sup>3</sup> S. Thom. Summ. I. c. a. 15. corp. et ad 3. Dicendum, quod oratio principaliter innititur fidei, non quantum ad efficaciam merendi (quia sic innititur principaliter caritati), sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat, quod petit.

<sup>4</sup> S. Thom. Summ. I. c. a. 15. corp. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit.

<sup>5</sup> Ps. 50, 19; 101. 18; 129, 1. 2. *Eccli.* 35, 21. 22. *Jud.* 9, 16. *Luc.* 18, 13. *I. Petr.* 5, 5. 6.

<sup>6</sup> *Genes.* 18, 27. <sup>7</sup> II. *Reg.* 12, 16. <sup>8</sup> *Matth.* 26, 39. *Hebr.* 5, 7.

daß ihm nothwendige Vertrauen auf Erhörung, das auf Gottes Verheißungen und Christi Verdienste sich stützt und ihm die Kraft verleiht, über die Geschenke der göttlichen Liebe zu verfügen und sich dieselben zu eigen zu machen<sup>1</sup>. Während das Gebet des zaghaften, kleinmüthigen Herzens, das sich des Mißtrauens gegen Gott nicht erwehrt, einer Längung oder mindestens Bezweiflung der göttlichen Erbarmung gleichkommt, deswegen das Mißfallen Gottes erregt und keine huldvolle Aufnahme bei ihm findet, ehren wir Gott durch das hoffnungsvolle vertrauende Gebet und finden bei ihm Erhörung<sup>2</sup>. Das Vertrauen darf durch die Demuth, durch das Bewußtsein der Sünden, durch übermäßige Furcht, durch Lauheit nicht beeinträchtigt und herabgestimmt werden und sich nicht auf die eigene persönliche Güte, auf die guten Werke und Verdienste stützen; es darf nicht in Vermessenheit entarten. Beispiele eines solchen vertrauensvollen Gebetes geben Abraham<sup>3</sup>, David<sup>4</sup>, Daniel<sup>5</sup>.

Indem der Glaube uns zeigt, daß unsere Erkenntniß in Hinsicht auf das uns wahrhaft Heilsame beschränkt ist, da wir es nicht erkennen und Vieles dafür halten, was es in Wirklichkeit nicht ist<sup>6</sup>, veranlaßt er uns, mit Ergebung und Unterwürfigkeit gegen den göttlichen Willen nach der Anleitung und dem Beispiele des Erlösers<sup>7</sup> zu beten.

Indem uns der Glaube lehrt, daß wir stets der göttlichen Hülfe bedürfen, legt er uns nahe, im Bittgebete auszuharren und auch dann fortzufahren, zu beten, wenn unsere Bitten nicht sogleich Erhörung finden. Die Beharrlichkeit ist jene Eigenschaft des Gebetes, welche dessen übrige

<sup>1</sup> *Matth.* 21, 21 sq.: Amen dico vobis, si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed, etsi monti huic dixeritis: tolle et jacta te in mare, fiet. Et omnia, quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis. *Jacob.* 1, 6. 7. Postulet autem in fide nihil haesitans: qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur; non ergo aestimet homo ille, quod accipiat aliquid a Domino. *Joann.* 16, 23. *I. Joann.* 5, 14. 15.

<sup>2</sup> *Hebr.* 4, 16. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno.

<sup>3</sup> *Genes.* 15, 5; 22, 1 sqq. *Rom.* 4, 18.

<sup>4</sup> *Ps.* 50 u. ö.

<sup>5</sup> *Dan.* 9, 18. 19. Inclina, Deus meus, aurem tuam et audi: aperi oculos tuos et vide desolationem nostram et civitatem, super qua invocatum est nomen tuum, neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis. Exaudi, Domine, placare, Domine, attende et fac; ne moreris propter te ipsum, Deus meus, quia nomen tuum invocatum est super civitatem et super populum tuum. *Prov.* 3, 5. *Jerem.* 17, 7. 8.

<sup>6</sup> *Rom.* 8, 26. <sup>7</sup> *Matth.* 6, 10; 26, 39.



Eigenschaften steigert und vollendet. Wiederholt betonte der Erlöser die Nothwendigkeit dieser Eigenschaft<sup>1</sup>. Ein Beispiel solch beharrlichen Gebetes gab im alten Bunde Judith, welche Gott keine Zeit vorschreiben wollte, in welcher er sie erhören sollte<sup>2</sup>; im neuen Bunde das kananäische Weib<sup>3</sup>, der Blinde bei Jericho<sup>4</sup>, der hl. Paulus<sup>5</sup>, der göttliche Heiland in seinem nächsten Gebete und am Delberge<sup>6</sup>.

37. Der hl. Thomas bezeichnet mit Bezugnahme auf den hl. Paulus<sup>7</sup> als Bestandtheile des Bittgebetes: das Gebet, die Bitte im weitern Sinn, die Beschwörung und Danksgiving<sup>8</sup>. Das Gebet ist die Erhebung des Bittenden zu Gott, seine (Gottes) Vergegenwärtigung vor ihm (dem Betenden). Die Bitte (*petitio* oder *postulatio* im weitern Sinn) begreift drei Formen in sich, je nachdem man um ein bestimmtes Gut (*postulatio* im engern Sinn), um Gutes im Allgemeinen (*supplicatio*)

<sup>1</sup> *Luc.* 11, 5 sqq.; 18, 1; 21, 36 u. 3; cf. *I. Thess.* 5, 17.

<sup>2</sup> *Jud.* 8, 13. <sup>3</sup> *Matth.* 15, 22—28. <sup>4</sup> *Luc.* 18, 39—43.

<sup>5</sup> *I. Thess.* 3, 10. *Act.* 16, 25. 26.

<sup>6</sup> *Luc.* 6, 12; 22, 43; cf. *S. Thom.* Summ. I. c. a. 14 ad 1.

<sup>7</sup> *I. Tim.* 2, 1. *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus.*

<sup>8</sup> *S. Thom.* Summ. I. c. a. 17. corp. Respondeo dicendum, quod ad orationem tria requiruntur: quorum primum est, ut orans accedat ad Deum, quem orat, quod significatur nomine *orationis*, quia oratio est ascensus mentis in Deum. Secundo requiritur petitio, quae significatur nomine *postulationis*, sive petitio proponatur determinate (quod quidam nominant proprie *postulationem*) sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo (quod nominant *supplicationem*), sive solum factum narretur, secundum illud Joannis 11, 3: Ecce, quem amas, infirmatur (quod vocant *insinuationem*). Tertio requiritur ratio impetrandi, quod petitur: et hoc vel ex parte Dei vel ex parte petentis: ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Danielis 9, propter te ipsum inclina, Deus meus, aurem tuam; et ad hoc pertinet *obsecratio*, quae est contestatio per sacra, sicut cum dicimus: Per nativitatem tuam libera nos, Domine: ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio*, qua de acceptis beneficiis gratias agentes meremur accipere potiora, ut in Collecta dicitur. Et ideo dicit glossa in *I. Tim.* 2, 1 quod in missa obsecrationes sunt, quae praecedunt consecrationem, in quibus quaedam sacra commemorantur: orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum: postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus: gratiarum actiones in fine. In pluribus autem Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi: sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur: Omnipotens sempiternus Deus, pertinet ad orationis ascensum ad Deum: quod dicitur: qui dedisti famulis tuis etc., pertinet ad gratiarum actionem: quod dicitur, praesta, quaesumus, pertinet ad postulationem: quod in fine ponitur: per Dominum nostrum Jesum Christum, pertinet ad obsecrationem. Vergl. Gihy, Mesopier § 39, S. 390 ff.

anhält, oder seine Hilfsbedürftigkeit nur erzählungsweise vorträgt, was Insinuation genannt wird. Beschwörung und Danksgiving sind Motive der Erhörung: erstere von Seite Gottes, letztere von Seite des Bittenden. Bei jener berufen wir uns, um Erhörung bei Gott zu finden, auf seine Heiligkeit und die ihr entsprechenden Werke, z. B. Jesus Christus, seine Menschwerdung, Geburt, sein Leiden und Sterben u. s. w.; bei dieser beziehen wir uns auf unsere Erkenntlichkeit und Dankbarkeit für bereits empfangene Wohlthaten, die Gott bewegen möge, die ihm vorgetragene Bitte zu erhören.

### § 16. Die Wirkungen des Gebetes.

38. Das Gebet des Menschen, der noch auf Erden lebt, hat mit anderen Tugendakten gemeinsam, daß es verdient, genuthuend wirkt, mit innerer Freude und Tröstung erfüllt, und für die Entgegennahme anderer Geschenke Gottes und für die Ausübung der Tugenden disponirt; eigenthümlich ist ihm die Wirkung, die ihm speciell zukommt, daß es Erhörung findet, welche Wirkung nicht bloß dem Gebete der auf Erden Lebenden, sondern auch dem der übrigen Subjekte eigen ist.

39. Das Gebet des viator ist ein gutes Werk und als solches verdienstlich, vorausgesetzt, daß die zum Verdienste nothwendigen Bedingungen gegeben sind — ein Glaubenssatz, der nur von jenen in Abrede gestellt wird, welche entweder die Verdienstlichkeit der guten Werke überhaupt läugnen, oder nicht zugeben, daß das Gebet ein gutes Werk ist. Als verdienstliches Werk hat das Gebet vor den übrigen guten Werken kein besonderes Vorrecht, da in der göttlichen Offenbarung hierauf sich beziehende Aufschlüsse nicht vorliegen. Es ist verdienstlich *de condigno* und *de congruo*. In ersterer Hinsicht (*de condigno*) erwirbt es die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, die ewige Glorie und ihre Vermehrung, wenn es nämlich mittels der aktuellen Gnade im Stande der heiligmachenden Gnade verrichtet wird und, in wiefern es sich um das Verdienst der *gloria essentialis* handelt, aus dem Habitus der Liebe hervorgeht<sup>1</sup>, während der eingegossene Habitus der Religion zur Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Glorie beiträgt. Um in letzterer Hinsicht (*de congruo*) ein zu unserm Heil dienendes Gut als Lohn zu

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. I. II. q. 114. a. 4. Meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur. Brunet, I. c. S. 88.

erwerben, wird von Seite des Betenden nicht der Stand der heiligmachenden Gnade erfordert, weswegen auch der Sünder nicht ausgeschlossen ist, wohl aber die aktuelle Gnade, mit welcher das Gebet verrichtet wird; ferner die mindestens virtuelle Intention und Attention, der wenigstens anfängliche Glaube an Gott und die demüthige Unterwerfung unter ihn. Das *meritum de condigno* wird durch den innern Akt des Gebetes begründet, durch den äußern Akt, das mündliche Gebet, nicht vermehrt: dadurch unterscheidet sich die meritorische Wirksamkeit von der satisfactorischen, die durch den äußern Akt zunimmt. Wird das gut begonnene Gebet auf irgend eine Weise schlecht und sündhaft, wenn auch nur läßliche Sünde, sei es durch Aenderung der Intention, indem eine schlechte an die Stelle der guten tritt, sei es durch Zerstörung der Attention in Folge freiwilliger Zerstreuungen, die das Herz des Betenden theilen oder ihm die nothwendige Ehrfurcht vor Gott rauben, dann hört es auf, meritorisch zu sein, wie denn auch die übrigen Wirkungen fortfallen.

40. Da jedes meritorische Werk zugleich satisfactorisch wirkt, d. h. zeitliche Sündenstrafen tilgt, so kommt die gleiche Wirkung auch dem Gebete zu, wie der Glaube, auf die heilige Schrift und Kirchenlehre sich stützend, lehrt. Die heilige Schrift<sup>1</sup> zählt unter den großen Bußwerken vor Fasten und Almosengeben an erster Stelle das Gebet auf und stellt dieses und das Fasten hinsichtlich der satisfactorischen Wirkung mit dem Almosengeben auf gleiche Linie; sie führt uns in David, Manasse u. A. Beispiele von Büßern vor, welche durch Gebet ihre Sündenstrafen abgetragen haben. Das Concil von Trient führt unter den satisfactorisch wirkenden frommen Werken namentlich das Gebet an<sup>2</sup>. Der Betende ist dem Büßer ähnlich; das Gebet, recht verrichtet, erfüllt alle Bedingungen, die an einem Bußwerke gefordert werden; es ist sittlich gut; es geht aus der Gnade hervor und kann nur mit Anstrengung, mit Mühe vollbracht werden; schon die Erhebung des Geistes zu Gott (*oratio*)<sup>3</sup> ist ohne Anstrengung der Seelenkräfte, ohne Kampf gegen die Sinnlichkeit

<sup>1</sup> Tob. 12, 8. 9. Bona est oratio cum jejuniis et eleemosyna magis quam thesauros auri recondere, quoniam eleemosyna a morte liberat et ipsa est, quae purgat peccata et facit invenire misericordiam et vitam aeternam.

<sup>2</sup> Sess. XIV. c. 13. de poenit. Si quis dixerit, pro peccatis, quoad poenam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosynis, vel etiam pietatis operibus, atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam: a. s.

<sup>3</sup> Siehe § 15. n. 37.

nicht möglich<sup>1</sup>. Da in der Genugthuung das äußere Werk zur Erhöhung des Werthes derselben beiträgt, so ergibt sich, daß das mündliche Gebet die genugthuende Kraft des inneren Gebetes vermehrt. Jedes verdienstliche Gebet wirkt zugleich genugthuend<sup>2</sup>; ob es ein genugthuendes Gebet gebe, das nicht verdienstlich ist, wird verschieden beantwortet; während Scotus es bejaht, verneint es der hl. Thomas und seine Schule mit größerer Wahrscheinlichkeit<sup>3</sup>.

41. Eine dritte Wirkung des Gebetes ist die Herstellung einer innern Freude, einer geistlichen Tröstung der Seele<sup>4</sup>, die sofort eintreten kann, vorausgesetzt, daß die Aufmerksamkeit während des Gebetes andauernd war<sup>5</sup>. „Die geistliche Tröstung,“ schreibt Tillmann<sup>6</sup>, „besteht halb in der Entfernung eines innern Leidens, das die Seele drückt, z. B. einer beängstigenden Unruhe, eines Zweifels, des Kleinmuthes, einer peinigenen Furcht u. dgl.; verbunden mit der Eingießung einer wohlthuenden Ruhe, einer ermuthigenden Zuversicht oder einer innern Freude u. dgl.; halb besteht sie in der Mittheilung einer klaren Erkenntniß Gottes oder göttlicher Wahrheiten, wodurch die Seele getröstet und erfreut wird; halb ist sie eine Anregung zum Dienste Gottes, verbunden mit dem Gefühle der Freude, Gott dienen zu können; halb ist sie eine allgemeine freudige Stimmung, welche die ganze Seele durchbringt, sie erweicht, rührt, erhebt, stärkt, erquickt und zu allem Guten anregt. Die Tröstungen sind so mannigfach, wie die angenehmen Gefühle und Stimmungen der Seele und die wohlthuenden Einflüsse auf dieselbe.“

<sup>1</sup> *Eccle.* 12, 12. *Frequensque meditatio carnis afflictio est.*

<sup>2</sup> Wenn der hl. Thomas l. c. a. 13 und 15 die satisfactorische Wirkung des Gebetes unerwähnt läßt, so will er sie nicht in Abrede stellen, sondern unter der meritorischen begreifen. *Gregor. de Valent.* l. c. q. II. p. 4. pg. 1686.

<sup>3</sup> *Gregor. de Valent.* l. c. Non potest autem oratio meritoria esse, et non satisfactoria, cum tunc et procedat ex gratia viatoris et ex se sit actus poenalis: quae duo sufficiunt ad rationem satisfactionis: Utrum autem contra etiam oratio possit esse satisfactoria et non meritoria, controversia est inter Scotum et sanctum Thomam, illo affirmante, divo autem Thoma probabilius negante.

<sup>4</sup> *S. Thom.* l. c. q. 13. corp. Tertius autem effectus orationis est, quem praesentialiter efficit, sc. quaedam spiritualis relectio mentis: et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio; unde dicitur I. *Cor.* 14. Si orem lingua, mens mea sine fructu est.

<sup>5</sup> *Gregor. de Valentia*, l. c. p. 9. pg. 1720. Ut autem oratio adferat etiam animo consolationem, perdurans attentio necessaria est, ut notat D. Thom. a. 13 accommodans huc illud I. *Cor.* 14, 14; cf. *Joann.* 16, 24.

<sup>6</sup> Das Gebet nach der Lehre der Heiligen. Freiburg 1874. XII. § 1. n. 2. S. 577 (I. B.); vergl. *Hpft.* II. § 8. n. 14.

42. Wie bei dem hl. Paulus nach göttlicher Anordnung das Gebet die Voraussetzung der Erlangung der Taufgnade und des Apostolates war<sup>1</sup>, so disponirt es allgemein zur Entgegennahme der zum Heile nothwendigen und nützlichen Gnaden und zur Erwerbung und Befräftigung der theologischen und moralischen Tugenden; es ist eine siegreiche Waffe gegen die Feinde des Heils, und gegenüber den vielfachen Krankheiten, Gebrechen und Mängeln der Seele ein sicher wirkendes Heilmittel<sup>2</sup>.

43. Die ausschließlich dem Gebete eigene Wirkung, die keinem andern Tugend- oder Religionsakte zukommt, ist die Erhörung (*impetratio*), die Gewährung und Erlangung dessen, was im Gebete verlangt wurde, aus reiner Güte und Freigebigkeit von Seite desjenigen, welchem die Bitte vorgetragen wurde, ohne daß das Erbetene gekauft, bezahlt, verdient ward. Wohl können andere Tugendakte das Gebet unterstützen; Fasten und Almosengeben können z. B. sich wie die zwei Flügel verhalten, welche das Gebet emportragen; sie können in Weise des Verdienens und der Genugthuung Gutes erlangen; sie können zu größerer Aufmerksamkeit, überhaupt zu einem guten Gebete disponiren und so mittelbar zur Erhörung beitragen, aber sie vermögen nicht unmittelbar und im eigentlichen Sinn zu impetriren. Das Bittgebet hat unfehlbar die Erhörung nach sich, zwar nicht, inwieferne es ein Werk des Menschen ist, wohl aber auf Grund der göttlichen Verheißung, wie in der heiligen Schrift wiederholt ausgesprochen ist<sup>3</sup>. Die dem Gebete gegebene unfehlbare Verheißung der Erhörung ist keine unbedingte, denn sonst würden bei der Treue Gottes (II. Tim. 2, 13) alle Bitten Erhörung finden; sie ist bedingt. Erst wenn alle Bedingungen, an welche Gott die Erhörung des Gebetes geknüpft hat, erfüllt sind, wird es unbedingt erhört<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Act. 9, 11. Et Dominus ad eum (Ananiam): Surge et vade in vicum, qui vocatur rectus, et quaere in domo Judae Saulum nomine Tarsensem: ecce enim orat.

<sup>2</sup> Tillmann, l. c. V. §§ 1—6. S. 197—243. Müller, l. c. p. 164. Praeter hos tres primarios orationis fructus, nempe meritum, satisfactionem et impetrationem, sunt alii permulti, quasi secundarii.

<sup>3</sup> Ps. 49, 15. Invoca me in die tribulationis, et eruam te, et honorificabis me. Jerem. 33, 3. Clama ad me, et exaudiam te, et annuntiabo tibi grandia et firma, quae nescis. Matth. 7, 7. 8. Petite, et dabitur vobis: quaerite, et invenietis: pulsate, et aperiatur vobis. Omnis enim, qui petit, accipit, et qui quaerit, invenit, et pulsanti aperiatur. Luc. 11, 1—13. Jac. 4, 3. Petititis, et non accipitis, eo quod male petatis, ut in concupiscentiis vestris insumatis.

<sup>4</sup> Joann. 16, 23. Amen, amen dico vobis: si quid (I.) petieritis (III.) Patrem in nomine meo (II.), dabit vobis (IV.). S. Thom. Summ. l. c. a. 15. ad 2.

was indessen nicht ausschließt, daß Gott öfters aus reiner Güte auch dann erhört, wenn die Bedingungen nicht so vollständig erfüllt sind, daß das Gebet um der Verheißung willen Erhörung findet.

44. Die erste Bedingung, an welche die Verheißung der Erfüllung unseres Gebetes geknüpft ist, besteht darin, daß wir nur um das bitten, was objektiv sittlich gut und erlaubt, und, falls es objektiv indifferent ist, in individuo kohonestirt wird, und daß wir das Sittlichschlechte und Indifferentes, das nicht durch seinen Zweck und seine Umstände kohonestirt wurde, ausschließen<sup>1</sup>; daß das im Gebete verlangte Gut zu unserm Seelenheil gereiche, nothwendig und nützlich sei, wobei nicht der abstrakte, sondern konkrete, für den Bittenden sich ergebende Nutzen in Betracht kommt<sup>2</sup>, und daß es ein besseres und größeres Gut der Seele nicht hindere oder vorenthalte<sup>3</sup>.

Als zweite Bedingung wird gefordert, daß das Gebet fromm (in nomine Jesu, pie) verrichtet werde, d. h. aus dem Glauben und der Hoffnung hervorgehe. Der Glaube ist der Anfang, die Grundlage des menschlichen Heils, die Wurzel aller Rechtfertigung; ohne ihn ist es unmöglich, Gott zu gefallen und zur Gemeinschaft seiner Kinder zu gelangen, wie das Concilium von Trient lehrt<sup>4</sup>. Da das Gebet ein für unser Heil berechnetes Mittel ist, so kann es von dem Anfang des Heils, dem Glauben, nicht abgetrennt sein. Deshalb wird in Bezug auf Gebetserhörung mit Nachdruck in der heiligen Schrift der Glaube betont<sup>5</sup>, und fordert der Erlöser, wenn er Bitten gewährt, ausdrücklich den

Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat, quod petit; ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

<sup>1</sup> Siehe § 13. nn. 21 ff. § 15. n. 33.

<sup>2</sup> *Matth.* 6, 23. Quaerite primum regnum Dei et justitiam ejus, et haec omnia adjicientur vobis.

<sup>3</sup> *II. Cor.* 12, 7. 8. Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me. Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea: nam et virtus in infirmitate perficitur. *S. Aug.* in Joann. tract. 73. Quod videt peti contra salutem, non faciendo potius se exhibet salvatorem. Novit enim medicus, quid pro sua, quid contra suam salutem exposcat aegrotus. Et ideo contraria poscentis non faciat voluntatem, ut faciat sanitatem.

<sup>4</sup> Sess. VI. cp. 8. de justif. Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est, placere Deo et ad illorum ejus consortium pervenire.

<sup>5</sup> *Matth.* 21, 22. Omnia, quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis. *Marc.* 11, 24. Quaecumque orantes petitis, credite, quia accipietis, et evenient vobis. *Jacob.* 1, 6. Postulet autem in fide, nihil haesitans.

Glauben<sup>1</sup>. Specieell ist zu glauben, nicht, daß Gott die Bitte, welche wir ihm vortragen, erhöhe, da solches nicht geoffenbart wurde und kein Glaubenssatz ist, sondern daß er Bitten, deren nothwendig geforderte Bedingungen erfüllt sind, seiner Verheißung gemäß nicht unerhört lasse. Auch Ungläubige können beten, jedoch nicht als solche, sondern in wieferne sie einen unvollkommenen, dispositiven Glauben haben; ihr Gebet muß in erster Linie ein Gebet um den Glauben sein; sie können Erhörung finden, aber sich nicht stützen, ähnlich dem Gläubigen, auf die göttliche Verheißung, sondern lediglich auf die göttliche Erbarmung, von der wir wissen, daß sie Niemanden, der thut, was er nach seinen Kräften vermag, die nothwendige Gnade versagt. — Wie der Glaube, so wird für das fromme, der Erhörung sichere Gebet die Hoffnung gefordert<sup>2</sup>. Ist doch das Bittgebet das Gebet der christlichen Hoffnung<sup>3</sup>; alles, was diese in sich schließt, darf auch das Bittgebet einschließen, also vor Allem eine heilsame Furcht, die besorgen läßt, wir möchten, um Erhörung zu finden, nicht hinreichend disponirt sein; alles, was jene stützt und fördert, kann auch dieses stützen und fördern, nicht bloß der Gedanke an Gottes Treue in Erfüllung seiner Verheißungen, sondern auch die Beziehung auf seine Güte und Freigebigkeit. Verbunden mit Demuth, muß es der Präsumtion, Vermessenheit ebenso ferne bleiben, wie dem Kleinmuth und der Verzagttheit. Die guten Werke des Bittenden sind in Bezug auf die Erhörung des Bittgebetes nicht werthlos; sie disponiren ihn für die Entgegennahme der göttlichen Wohlthaten; sie verstärken die impetratorische Wirksamkeit des Bittgebetes<sup>4</sup>. Gleichwohl würde es unerlaubt sein, die Hoffnung auf Erhörung unserer Bitten vorzugsweise auf unsere Verdienste zu setzen. Wohl begründen die Verdienste einen Anspruch auf Lohn, vorausgesetzt, daß wir im Stande der heiligmachenden Gnade bis an's Ende verharren, um was wir nur beten können. Allein wir dürfen sie nicht als das Fundament unserer Erhörung betrachten; der wohlgefällige Gedanke an dieselben könnte, wie bei dem Phariseer im Tempel (Luk. 18), die Gefahr des Stolzes mit sich führen. Die impetratorische Wirkung

<sup>1</sup> *Matth.* 9, 28. *Creditis, quia hoc possum facere vobis? S. Thom. Summ.* 1. c. a. 3. *Oratio innititur principaliter fidei, quantum ad efficaciam impetrandi.*

<sup>2</sup> *Hebr.* 4, 6. *Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Jacob.* 1, 6. *Postulet in fide, nihil haesitans.*

<sup>3</sup> Siehe § 10. n. 1 ff.

<sup>4</sup> *Ps.* 33, 16. *Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum. Eccli.* 15, 20. *Hebr.* 4, 13.

unserer Gebete erwarten wir, auf die Verheißungen Gottes vertrauend, von seiner Erbarmung und Liebe. Nicht unerlaubt ist es, an seine guten Werke zu denken, um sie zu prüfen oder um über Kleinmuth zu siegen, vorausgesetzt, daß es ohne Beeinträchtigung der pflichtmäßigen Tugend der Demuth geschehe. — In Bezug auf die dritte theologische Tugend, die Liebe, besteht kein Zweifel darüber, daß sie viel beiträgt, die impetratorische Kraft des Bittgebetes zu verstärken<sup>1</sup>. Ob sie aber zur Erhörung überhaupt nothwendig sei, wird verschieden beantwortet. Wir unterscheiden die aktuelle, habituelle und dispositive Liebe. Die aktuelle Liebe wird nach allgemeiner Lehre der Theologen nicht nothwendig bei dem Bittenden gefordert, um Erhörung zu finden. Die habituelle Liebe haben Einige für nothwendig erklärt, behauptend, der Sünder könne wohl ohne neue Sünde beten, aber nicht auf Erhörung hoffen<sup>2</sup>. Allein dem steht entgegen, daß auch Sünder, wie David, Zachäus, der rechte Schächer, Maria Magdalena, der Böllner im Tempel, beten können und zum Gebete aufgefordert werden, ohne daß die Bemerkung gemacht wird, daß ihre Gebete keine Erhörung finden. Das Wort des Herrn über den mit Ausdauer bittenden Freund, von dem die Anwendung auf das Bittgebet gemacht wird, legt nahe, daß Gott das Bittgebet nicht bloß um der Freundschaft willen erhöre<sup>3</sup>. Die Verheißung der Erhörung im Worte Jesu<sup>4</sup>: „Jeder, der bittet, empfängt“, lautet so allgemein und ausnahmslos, daß wir sie auch auf die Sünder beziehen müssen. Die Erhörung gründet sich nicht so fast auf die im Bittenden vorhandene Gnade und Liebe und die durch sie erbrachte Dignität desselben, als auf die Verheißung und Barmherzigkeit Gottes, die vorzugsweise die Sünder berücksichtigt, weßwegen der Mangel der habituellen Liebe und Gnade

<sup>1</sup> I. Joann. 3, 21. 22. Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum: et quicquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam mandata ejus custodimus, et ea, quae sunt placita coram eo, facimus. Joann. 15, 7. Si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint, quodcumque voveritis, petetis, et fiet vobis.

<sup>2</sup> Ps. 65, 18. Si iniquitatem aspexi in corde meo, non exaudit Dominus.

<sup>3</sup> Luc. 11, 8. Et si ille perseveraverit pulsans, dico vobis: etsi non dabit illi surgens eo, quod amicus ejus sit, propter improbitatem tamen ejus surget, et dabit illi, quotquot habet necessarios. Die Kirche verwarf den Satz Willeff's: Oratio praesciti nulli valet. Denzinger, 1. c. n. 502. und Quenell's Lehre: Oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium. Denzinger, 1. c. n. 1274. Frustra clamamus ad Deum: Pater mi si spiritus charitatis non est ille, qui clamat. Denzinger, 1. c. n. 1265.

<sup>4</sup> Matth. 7, 8.



der unfehlbaren Erhörung des Gebetes des Sünders nicht im Wege steht, vorausgesetzt, daß die übrigen Bedingungen der Erhörung nicht fehlen<sup>1</sup>. Stellen der heiligen Schrift, welche aussprechen, Gott erhöere die Sünder nicht<sup>2</sup>, sind auf den Fall zu beschränken, daß sie als Sünder, d. i. um Schlechtes oder um Gutes schlecht beten<sup>3</sup>. Die dispositive Liebe wird von den Theologen allgemein gefordert, auch in Bezug auf die Erhörung der Bitten des Sünders, auf daß denselben die Eigenschaft der Frömmigkeit zukomme<sup>4</sup>. Daß die Andacht eine Begleiterin des Gebetes sei und zu dessen Frömmigkeit wesentlich beitrage, ist schon früher erwähnt worden<sup>5</sup>.

Als dritte Bedingung wird geltend gemacht, daß das Gebet beharrlich sei und andauere<sup>6</sup>. Der göttliche Heiland erläutert diese Bedingung in zwei Parabeln, in jener von dem Freunde, der in der Nacht bei seinem Freunde um drei Brode bittet<sup>7</sup>, und in jener von der Wittve, die von dem Richter der Stadt Schutz vor ihrem Gegner und seine Bestrafung verlangte<sup>8</sup>. Er selbst erhöerte das Gebet des kananäischen Weibes um Heilung ihrer Tochter erst dann, als es erneuert wurde und andauerte<sup>9</sup>. Wir dürfen, der Mahnung des Herrn entsprechend: man müsse immer beten und nicht aufhören (Luk. 18, 1), vom Gebete nicht absteigen, wenn wir auch nicht sofort Erhörung finden. Gott schiebt aus Gründen, welche mit seiner Vorsehung im Zusammenhang stehen und in ihr begründet sind, die Erhörung der Bitten auf eine spätere Zeit hinaus, bald, weil der Bittende für die ersuchte Gabe zur Zeit noch nicht dis-

<sup>1</sup> *Gregor. de Valent.* l. c. p. VI. pg. 1698. Neque obstat, quod peccatores careant gratia. Nam virtus orationis in impetrando non proprie nititur gratia hominis (sicut virtus merendi), sed misericordia divina. Misericordia autem divina vel maxime ad peccatores respicit, licet ex justitia quidem nihil Deus illis debeat, ut notat hic D. Thomas a. 16.

<sup>2</sup> *Joann.* 9, 31. *Prov.* 28, 9.

<sup>3</sup> *S. Thom.* Summ. l. c. a. 16. corp. ad 1.

<sup>4</sup> *S. Thom.* Summ. l. c. ad 2. Dicendum, quod peccator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur: potest tamen ejus oratio esse pia, quantum ad hoc, quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille, qui non habet habitum justitiae, potest aliquid justum velle, ut ex supradictis (q. 58. a. 1. ad 3) patet. Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiae, sed non impetratio gratiae.

<sup>5</sup> Siehe II. Spß. § 9. n. 18.

<sup>6</sup> *Rom.* 12, 12. Orationi instantes. I. *Thess.* 5, 17. Sine intermissione orate. *Jacob.* 5, 16. Multum enim valet deprecatio justii assidua.

<sup>7</sup> *Luc.* 11, 5—8 sqq. <sup>8</sup> *Luc.* 18, 1—8. <sup>9</sup> *Marc.* 7, 24 sqq.

ponirt ist, dieses aber in Bälde sein wird; ist die Disposition erbracht, dann wird er erhört und ist ihm die empfangene Gabe nützlich, während sie ihm vor dieser Disposition unnütz war; bald, auf daß er die verlangte Gabe um so mehr schätze und desto sehnächtiger verlange; bald wiederum, um seinen Glauben zu üben; denn würde jede Bitte schnell erhört, dann würde die Erhörung des Gebetes mehr ein Gegenstand der Erfahrung denn des Glaubens sein <sup>1</sup>. Auf die Frage, wie lange das einmal angefangene Bittgebet fortgesetzt werden müsse, auf daß die für die Erhörung, nothwendige Bedingung der Beharrlichkeit gegeben und erfüllt sei, ist schwierig zu antworten. Positiv läßt sich die Dauer nicht nach der Zahl der Tage oder Akte bestimmen <sup>2</sup>, und nur negativ sagen, man dürfe aus Mißtrauen gegen Gott, aus Kleinmuth und Ungeduld, aus Überdruß oder Trägheit niemals zu beten aufhören. Betet man schon längere Zeit in der rechten Weise um ein zeitliches Gut, ohne Erhörung zu finden, und läßt sich aus dem ganzen Sachverhalt irgendwie abnehmen, Gott wolle unsere Bitte nicht gewähren, dann kann man sie gehorsam und ergeben in den Willen Gottes alsbald unterlassen, immer jedoch mit der Überzeugung, daß die Verweigerung der Bitte zu unserm Besten gereiche. Anders müssen wir uns verhalten, wenn ein geistliches Gut den Gegenstand unseres Bittgebetes bildet; in diesem Fall dürfen wir die Bitte nicht sofort aufgeben, da sie stets nützlich ist. Oft erfüllt Gott die Bitte, ohne daß wir es wissen; oft verleiht er statt des erbetenen Gutes ein anderes, das uns größeren Nutzen gewährt; das Zuwarten mit der Erfüllung der Bitte soll unsern Glauben und unser Vertrauen vermehren und steigern; es schadet uns nicht, wenn Gott die Erhörung bis an's Ende unseres Lebens, bis zum Augenblick des Todes verspart.

Die vierte Bedingung ist: wir müssen für uns, nicht für Andere bitten. Wir können wohl für Andere beten und erhört werden, allein so gewiß, als im Gebete für uns, ist die Erhörung im Gebete für Andere nicht <sup>3</sup>. Der Grund ist, weil wir außer Stand sind, den Nächsten in

<sup>1</sup> *S. Aug. serm. 5. Cum aliquando tardius dat, commendat dona, non negat. Diu desiderata dulcius obtinentur, cito autem data vilescent. Petendo et quaerendo crescis, ut capias. Servat tibi Deus, quae non vult cito dare, ut et tu discas magna magne desiderare.*

<sup>2</sup> *Act. 1, 7. Non est vestrum, nosse tempora vel momenta, quae posuit Pater in sua potestate.*

<sup>3</sup> *S. Aug. in Joann. tr. 102. Sane intelligendum est, quod ait (Joann. 16, 23): dabit vobis, ut ea beneficia significata intelligantur his verbis, quae*

gleicher Weise wie uns selbst für die Entgegennahme der erbetenen Güter zu disponiren. Würde die entsprechende Disposition des Nächsten vorausgesetzt sein, dann könnte auch die Fürbitte für ihn unfehlbar Erhörung finden, weil die Verheißung der Erhörung ganz allgemein lautet, und die Erhörung der Fürbitte zugleich mittelbar die Erfüllung einer Bitte für uns ist, wenn auch die erbetene Gabe von einem Andern in Empfang genommen wird.

45. Wenn die genannten Bedingungen der Erhörung vorhanden sind, dann erfolgt diese unfehlbar, aber nicht in Folge eines dem Bittenden zur Seite stehenden Rechtsanspruches, ähnlich wie das Verdienst einen Lohn nach sich hat, sondern um der Treue und Barmherzigkeit Gottes willen. Die Meinung des Johannes Medina<sup>1</sup>, Gott erhöere bei erfüllten Bedingungen die Bittgebete *ex debito justitiae*, ist von den Theologen allgemein aufgegeben. Allerdings setzt die Erhörung eine Verheißung Gottes voraus, aber nicht jede Verheißung begründet für jene, zu deren Gunsten sie gemacht wurde, einen Rechtsanspruch, sondern nur jene, in welcher das Verheißene als Vergeltung — in *recompensationem operis* — in Aussicht genommen wird; der Art ist jedoch nur die Verheißung des Lohnes für ein vorausgegangenes Verdienst. Dem Bittgebete ist in Bezug auf die Erhörung eine derartige Verheißung nicht zu Theil geworden, sondern nur jene, welche Treue nach sich hat und Barmherzigkeit walten läßt<sup>2</sup>.

46. Die drei Hauptwirkungen des Gebetes, die meritorische, satisfactorische, impetratorische, können von einander getrennt sein. Es gibt ein Gebet, das meritorisch und satisfactorisch ist, ohne impetratorisch zu

---

ad eos, qui petunt, proprie pertinent. Exaudiuntur enim omnes sancti pro seipsis, non autem pro omnibus exaudiuntur vel amicis vel inimicis suis vel quibuslibet aliis: quia non utique dictum est, dabit, sed dabit vobis.

<sup>1</sup> Tractatus de oratione, q. 18.

<sup>2</sup> Gregor. de Val. l. c. p. IV. pg. 1688. Respondeo negando sequelam. Ad probationem dicitur, non quamvis promissionem sufficere ad debitum justitiae divinae, sed requiri, ut sit promissio conferendi aliquid in compensationem operis secundum proportionem justitiae saltem distributivae. In proposito autem non est talis promissio. Nam oratio sive petitio ut talis *non compensatur, sed auditur*. Quare tantum Deus promisit, se concessurum certo quidem et infallibiliter (si adsint praedictae quatuor conditiones), sed solum ex misericordia, non autem ex justitia in compensationem aliquam ipsius orationis. Ut si v. g. aliquis promitteret, se semper elargiturum eleemosynam omnibus pauperibus, quandocumque a se peterent. Is daret quidem semper ex promissione, sed tamen solum ex misericordia.

sein. Der Art war z. B. das Gebet des hl. Paulus um Befreiung von dem Stachel des Fleisches<sup>1</sup>; es gibt ein Gebet, das impetratorisch ist, ohne meritorisch (und satisfactorisch) zu sein, entweder weil es nicht aus der Gnade des auf Erden Lebenden hervorgeht, wie die Intercession der Engel und Heiligen, oder weil es nicht im Stande der heiligmachenden Gnade verrichtet wird, wie das Gebet des Sünders; so haben die Kinder Israels um einen König gebeten, und ihn erlangt, ohne daß ihre Bitte Gott wohlgefällig und für sie verdienstlich war<sup>2</sup>. In welchem Verhältnisse das meritorische und satisfactorische Gebet zu einander stehen, ist früher angegeben worden<sup>3</sup>.

### § 17. Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Bittgebetes.

47. Das Gebet um die geistlichen Güter ist den auf Erden lebenden Erwachsenen zum Heil nothwendig, wenn nicht die Kürze des Lebens der Vornahme desselben hindernd im Wege steht; es reicht aber für sich allein nicht aus, das Heil zu sichern, wie die von Adelphius im vierten Jahrhundert gestifteten Eucheten und Messalianer gelehrt haben<sup>4</sup>. Denn außer dem Gebet ist noch Anderes nothwendig, um der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden, wie der Empfang der heiligen Sacramente, der Besitz der heiligmachenden Gnade, gute Werke u. s. w.

48. Wenn wir behaupten, das Gebet sei den Erwachsenen zum Heile nothwendig, so verstehen wir unter dieser Nothwendigkeit die *necessitas medii*, zum Unterschied von der *necessitas praecepti*. Das Gebet ist so nothwendig zum Heil, daß derjenige, der es unterläßt, obwohl er es verrichten könnte, ein Mittel des Heiles bei Seite läßt, dessen Gebrauch ihn hätte retten können, und ohne welches er zu Grunde geht. Gegen die behauptete Nothwendigkeit des Gebetes lassen sich Bedenken erheben, indem man geltend macht: Um ewig selig zu werden, reiche es aus, die heiligmachende Gnade im Augenblick des Todes zu haben, deren Verleihung und Bewahrung Gott nicht ausschließlich an das Gebet geknüpft hat; denn er verleihe auch ohne Gebet Gnaden, wie die Glaubens- und Gebetsgnade zeigen, woraus sich ergebe, daß es dem Gebete nicht ab *intrinseco* zukomme, Mittel des Heils zu sein; überdies lasse die dringendste Aufforderung zum Gebete noch keineswegs auch schon die

<sup>1</sup> II. Cor. 12, 7—9.

<sup>2</sup> I. Reg. 8, 5 ss.

<sup>3</sup> Siehe n. 40.

<sup>4</sup> Siehe Hergenröther, R.-G. I. S. 271.

Nothwendigkeit, Heilmittel zu sein, erkennen. Dessenungeachtet ist festzuhalten, daß das Gebet ein nothwendiges Heilmittel sei. Denn so gewiß es ist, daß Gott in seiner absoluten Freiheit uns viele Gaben geben kann auf einem andern Wege als dem der Erhörung, ebensowenig ist in Abrede zu stellen, daß er uns andere, zum Heil nothwendige Gaben und Gnaden nur geben will, wann wir ihn darum bitten, weshalb er uns die zum Gebete nothwendige zuvorkommende Gnade verleiht; letzteres gilt besonders von der Gnade der Beharrlichkeit, ohne die wir nicht selig werden können. Deshalb ist man zu dem Satze berechtigt: so nothwendig als die Gnade der Beharrlichkeit zur ewigen Seligkeit ist, so nothwendig ist auch das Gebet um sie für jene, die um sie beten können. Diese Nothwendigkeit ist aber die des Mittels zum Heile<sup>1</sup>. Gott will uns retten, aber, wenn wir mitwirken können, nicht ohne uns; er schließt in seinem providentiellen Wirken die zweiten Ursachen, die Mitwirkung von Seite des Menschen, nicht aus; zu den zweiten Ursachen, deren sich Gott zu unserer Rettung bedient, gehört vorzugsweise das Gebet mit seiner impetratorischen Wirksamkeit, das uns Gottes Gnade zum sieghaften Kampf gegen die inneren und äußeren Feinde unsers Heils<sup>2</sup>, zur Erfüllung der göttlichen Gebote, zur Übung der Tugenden, zur Verwirklichung des christlichen Wandels erwirbt<sup>3</sup>. Der Gedanke an die Nothwendigkeit des Bittgebetes soll uns nicht ent-

<sup>1</sup> *S. August.* de bono persev. Deum alia dare non orantibus, sicut initium fidei: alia nonnisi orantibus praeparasse, sicut in finem perseverantiam. *S. Thom.* Summ. I. c. a. 2. ad 3.

<sup>2</sup> *Sap.* 8, 21; *Ephes.* 6, 10—13, 18.

<sup>3</sup> *S. Alphons.* Gran mezzo della preghiera II. cp. 4. „Ich behaupte, und wiederhole es, und ich werde es bis zu meinem letzten Athemzug immer wiederholen, daß unser Heil ganz auf dem Gebet beruht. Darum sollten alle Schriftsteller in ihren Büchern, alle Kanzelredner in ihren Predigten und alle Beichtväter bei Verwahrung des Bußsakramentes nichts so nachdrücklich den Gläubigen einschärfen, als ohne Unterlaß zu beten; unablässig sollten sie dieselben ermahnen und ihnen zurufen: Betet, betet und hört nie auf zu beten. Denn wenn ihr betet, ist euer Heil gesichert; aber wenn ihr aufhört zu beten, ist euer Verderben ebenso gewiß.“ Bei Tillmann, I. c. S. 136. I. cp. 1. „Aus Allem, was wir gesagt haben, ist der Schluß zu ziehen, daß derjenige, welcher betet, ganz gewiß selig, und daß derjenige, welcher nicht betet, ganz gewiß verdammt wird. Alle Seligen — die unmlndigen Kinder ausgenommen — sind durch das Gebet zum Heile gelangt. Alle Verdammten sind verloren gegangen, weil sie nicht gebetet haben; hätten sie gebetet, so wären sie nicht verdammt worden. Ihre größte Verzweiflung in der Hölle ist und wird ewig der Gedanke sein, daß sie so leicht hätten selig werden können, indem es dazu nur des Gebetes zu Gott um die nöthigen Gnaden bedurft hätte, daß aber jetzt für sie keine Zeit mehr zu diesem Gebete ist.“ Tillmann, I. c.

muthigen, da Gott, der will, daß alle Menschen selig werden (I. Tim. 2, 4), der durch den Tod seines Sohnes, durch die Vergießung seines kostbaren Blutes Alle erlöste (II. Cor. 5, 15; Rom. 8, 32; II. Petr. 3, 9) und Allen die zum Heil nothwendigen Mittel anbietet und zur Verfügung stellt, die zum Gebete nothwendige Gnade ebenso allgemein verleiht<sup>1</sup>.

49. Wenn wir die Nothwendigkeit des Gebetes erkennen, dann müssen wir uns von selbst für verpflichtet halten, zu beten, da es pflichtmäßig ist, die zum Heil nothwendigen Mittel zu gebrauchen, wenn dieses in unserer Macht liegt. Wie indessen Gott die Pflicht, ihn zu lieben, uns durch das Sittengesetz ausdrücklich einschärft, so nicht minder die Pflicht, zu beten. Schon das natürliche Sittengesetz enthält sie; da dieses in jeder Stufe der religiösen Entwicklung verbindende Kraft hat, so war auch das Gebet zu allen Zeiten Pflicht, der mindestens durch das innere Gebet (*oratio mentalis*) genügt werden mußte. Schon die Vernunft erkennt sie, umsomehr, wenn ihr kund wird, daß wir für eine übernatürliche Seligkeit bestimmt sind, und zu den Mitteln, sie zu erlangen, das Gebet gehört. Außer dem natürlichen Sittengesetz enthält diese Pflicht auch das göttliche und kirchliche. Der göttliche Heiland sprach sie bei verschiedenen Gelegenheiten mit allem Nachdruck aus, in einer Form, welche leicht erkennen läßt, daß nicht ein bloßer Rath, der den Gebrauch der Freiheit gestattet, sondern ein die Pflicht begründendes positives Gesetz vorliegt<sup>2</sup>. Die Apostel, welche ihrerseits den Auftrag des Herrn, zu beten, getreu vollzogen<sup>3</sup>, forderten die Gläubigen zu inständigem Gebet als einer abzuleistenden Pflicht auf<sup>4</sup>. In gleicher Weise verpflichtet die Kirche durch ihre Hierarchie zur Vornahme des Bittgebetes<sup>5</sup>.

50. Das Gebot, welches die Pflicht des Gebetes begründet, ist affirmativ und obligirt deßhalb nicht für immer. Wohl lehren der göttliche Heiland und die heiligen Apostel, daß man immer beten müsse<sup>6</sup>, ein Ausspruch, in welchem man das Wort Gebet nicht metaphorisch umdeuten und dadurch abschwächen und etwa auf ein gutes Leben beziehen

<sup>1</sup> *S. August. de nat. et gratia. c. 43. Deus impossibilia non jubet: sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis* (Conc. Trid. sess. VI. cp. 11. justif.).

<sup>2</sup> *Matth. 6, 9; Luc. 11, 9, 10; 18, 1; 21, 36.*

<sup>3</sup> *Act. 1, 14, 24; 2, 1; 3, 1; 10, 9; 12, 5 u. ö.*

<sup>4</sup> *Rom. 12, 12; Ephes. 6, 17; Col. 4, 12; I. Thess. 5, 17. Jac. 5, 16.*

<sup>5</sup> Vergl. die Vorschriften über das Brevier, die liturgischen Gebete u. s. w.

<sup>6</sup> *Luc. 18, 1. oportet semper orare et non deficere. I. Thess. 5, 17. Sine intermissione orate.*

darf, sondern in eigentlicher Bedeutung festhalten muß. Dagegen ist die Beständigkeit des Gebetes nicht buchstäblich zu verstehen, wozu die Sache selbst nöthigt, da stets zu beten, wohl für die Engel, nicht aber für die Menschen auf Erden möglich ist; in der Mahnung immer zu beten, ist eine Aufforderung zum beharrlichen, häufigen, täglichen Gebete zu erkennen<sup>1</sup>. Wann man beten müsse, ist a priori schwer zu bestimmen, da die Ermittlung der Pflicht nicht bloß von dem Willen Gottes, sondern vielfach auch von subjektiven Umständen des Betenden bedingt ist. Wer lange nicht betet, wer nicht oft betet, setzt sich durch solche Unterlassung einer Gefahr seines Seelenheils aus. An sich obligirt das Gebot zu beten: beim Erwachen des Vernunftgebrauches, das den Anfang des sittlichen Lebens darstellt; wie am Ende des Lebens, so im Augenblicke oder in der Gefahr des Todes; im Stande (Luc. 18) oder in der Gefahr der Todsünde (Ephes. 6, 11, 18), besonders bei Versuchungen gegen die Keuschheit, und öfters im Leben, nach Einigen jährlich einmal, nach Anderen in einem Monat oder in zwei Monaten, vorausgesetzt, daß nicht schwere Versuchungen zu überwinden sind, in welchem Falle man sich gegen jede Versuchung mit Gebet bewaffnen müßte<sup>2</sup>. Unter gewissen Voraussetzungen, per accidens ist zu beten, so oft ein Gebot zu erfüllen ist, welches ohne Gebet nicht erfüllt werden könnte, bei öffentlichen Kalamitäten der Kirche oder des Staates, und so oft wir einer speciellen Gnade Gottes bedürfen.

51. Das Gebot, zu beten, und seine Erfüllung gehören der Tugend der Religion an. Die Verletzung dieses Gebotes qualificirt sich als Sünde gegen die genannte Tugend.

### § 18. Eintheilung des Gebetes.

52. Fassen wir das Gebet im weitem Sinn als Erhebung des Geistes zu Gott, dann kann es seinem Inhalte nach unterschieden werden als Lob- und Anbetungsgebet, als Dankgebet und als Bittgebet, welches letztere die Fürbitte in sich begreift<sup>3</sup>; der Form nach als inneres Gebet, welches die Betrachtung und Beschauung einschließt,

<sup>1</sup> Siehe § 15. n. 36. § 16. n. 44.

<sup>2</sup> Morgen-, Abend-, Tisch-Gebete, sowie Gebete, die zu verrichten sind, wann mit der Glocke dazu das Zeichen gegeben wird, dürften sub levi obligatorisch sein, da eine altherwürdige unsürdenliche Gewohnheit für sie spricht. Einige stellen eine auf sie gehende Obligation in Abrede, behaupten jedoch, die Vernachlässigung der genannten Gebete sei ein Zeichen von Indifferentismus und selten schuldlos.

<sup>3</sup> Siehe § 10. n. 1.

und als äußeres Gebet, das mündlich oder körperlich ist, im ersten Fall still oder laut mit dem Munde verrichtet wird, im zweiten Fall mit der Vornahme einer körperlichen Handlung, der Erhebung der Hände, Beugung des Knies u. s. w. verbunden ist; mit Rücksicht auf den Betenden als öffentliches Gebet und Privatgebet, von denen jenes verrichtet wird von solchen, welche im Auftrage der Kirche beten, während dieses einen solchen Auftrag nicht voraussetzt; endlich nach den Personen, an welche es direct gerichtet wird, als das unmittelbare Gebet, das direct auf Gott hingerichtet wird, und das mittelbare Gebet, in dem wir uns direct an die Engel und Heiligen wenden<sup>1</sup>.

### § 19. Bitte und Fürbitte.

53. Bitte ist jenes Gebet, in welchem der Betende für sich um Etwas anhält; Fürbitte jenes, in welchem er nicht für sich, sondern für den Nächsten erhört zu werden wünscht.

54. Die Bitte wird mit Rücksicht auf den Betenden, seinen Seelenzustand, als lebendiges, todes und todbringendes oder tödtliches Gebet (*oratio viva, mortua, mortifera*) unterschieden. Lebendig ist das Gebet desjenigen, der im Stand der heiligmachenden Gnade gut oder tugendhaft und unter Umständen, die dasselbe gut sein lassen, sein Gebet verrichtet. Todt ist das gute Gebet des Sünders. Tödtlich ist das Gebet desjenigen, der bei ihm schwer oder lässlich sündigt, sei es an sich, sei es in Folge eines Umstandes, gleichviel ob es ein Gerechter oder ein Sünder verrichtet<sup>2</sup>.

55. Das lebendige Gebet des Gerechten auf Erden verdient *ex condigno* aus Gerechtigkeit die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, das ewige Leben und dessen Vermehrung; es leistet in gleicher Weise für die zeitlichen Sündenstrafen Genugthuung, während die *impetratorische* Wirksamkeit nicht auf einen gleichen Rechtsanspruch sich zurückführen läßt, sondern lediglich auf der Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber beruht<sup>3</sup>. Das todt Gebet, welches der Sünder verrichtet, kann nicht

<sup>1</sup> Siehe § 12. n. 16.

<sup>2</sup> *Navarrus*, l. c. cp. 20. n. 33. Sub hac specie (*mortifera*) includo etiam illam, quae tantum est peccatum veniale, non quia mortem inferat, sed quia in illam disponit, vel vitam aeternam differt, eo quod apta nata est, privare aliquo tempore gloria.

<sup>3</sup> Siehe § 10. n. 38—46.



ex condigno verdienen, wie das lebendige Gebet des Gerechten; es kann auch nicht in gleicher Weise Satisfaktion leisten, wenigstens nicht nach der Meinung des hl. Thomas und seiner Schule, welcher Meinung die Skotisten und Viele, die ihnen folgen, widersprechen; es kann aber gemäß der allgemein lautenden Verheißung des Herrn impetratorisch wirken und erhört werden. Es vermittelt dem Betenden außerdem in Folge der Freigebigkeit Gottes eine Reihe von Gütern, die ihm zukommen: es dient ihm, zur Rechtfertigung sich zu disponiren, neue Sünden, welche ohne Gebet nicht gemieden worden wären, zu vermeiden, die Fürbitte der Heiligen, besonders des Schutzengels sich zuzuwenden, zeitliche Güter zu erhalten, sich an gute Werke zu gewöhnen und den bösen Neigungen Widerstand zu leisten. Das tödtliche Gebet kann dem Betenden weder aus Gerechtigkeit, noch aus Liberalität nützlich sein, sondern nur schaden. Denn es verdient Strafe. Wenn derartige Bitten hin und wieder bei Gott Erhörung finden, so geschieht dieses aus Strafe<sup>1</sup>.

56. Für die Verdammten in der Hölle vermögen wir nicht eine Fürbitte einzulegen, die irgend welchen Erfolg hätte. Für die Engel und Heiligen im Himmel können wir fürbitten und ihnen dadurch die gloria accidentalis vermitteln und vermehren<sup>2</sup>. Größer ist indessen der Nutzen, den der Fürbittende aus solchem Gebete für sich gewinnt, als er den Heiligen zu leisten vermag; denn abgesehen davon, daß dieses Gebet für ihn verdienstlich ist, sichert er sich als Gegengabe die Fürbitte der Heiligen für ihn, die ihn im geistlichen Leben ungewöhnlich fördert<sup>3</sup>. Wir können für die armen Seelen als Fürbitter auftreten, und durch unser Gebet sie trösten und für ihre Sündenstrafen Genugthuung leisten und so ihren Eintritt in die himmlische Glorie beschleunigen, aber wir können

<sup>1</sup> Navarrus, l. c. cp. 8. n. 4. Secundo colligitur, nullam orationem, quae ob respectum aliquem aut defectum circumstantiae est peccatum saltem veniale, esse meritorium gratiae vel alicujus gloriae.

<sup>2</sup> Siehe § 14. n. 32.

<sup>3</sup> Navarrus, l. c. cp. 20. n. 37. Magis autem prodest oranti. Tum quia non solum ei prodest ad augmentum gratiae et gloriae essentialis, sed etiam ad hoc, ut ipse sanctus reddat antidora, orando Deum pro orante pro se. Tum quia, ut alibi ait Thomas, verba Collectarum, quae significant, nostra sacrificia et festorum celebrationem prodesse illis ad gloriam, non sunt intelligenda ita, ut significant, gloriam sanctorum crescere per illa, sed quod nos crescimus illos glorificando, sicut ex hoc, quod Deum cognoscimus vel laudamus et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

den Stand der heiligmachenden Gnade und die ihnen in Aussicht stehende himmlische Glorie nicht vermehren.

57. Wir können dem Nächsten auf Erden durch unsere Fürbitte für ihn vielfach nützen, besonders wenn der Betende oder der Nächste, oder Beide im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden, oder der Betende als Diener und im Auftrage der Kirche ein öffentliches Gebet recitirt.

Dem Nächsten kann nämlich ein Theil der impetratorischen und satisfactorischen Wirkungen der Fürbitte übermittelt werden. Man unterscheidet, wie beim Opfer, in wiefern es Sühn- und Bittopfer ist, so beim Gebet, in wiefern es satisfactorisch und impetratorisch wirkt, hinsichtlich seiner Verwendbarkeit drei Theile von Früchten oder Wirkungen, die allgemeinen, speziellen und mittleren, und nimmt an, die ersten kommen stets der Kirche Gottes zu nach dem Verhältnisse, welches die Gemeinschaft der Heiligen bedingt, auch ohne specielle Zuwendung; die zweiten verbleiben dem Betenden; die dritten können von dem Betenden Anderen, Einem oder Mehreren, zugewendet werden<sup>1</sup>. Die mittleren Wirkungen können wieder so getheilt werden, daß die impetratorischen und satisfactorischen Wirkungen zwei verschiedenen Empfängern zu Gute kommen oder die einen oder andern dem Betenden reservirt werden. Da die Wirkungen endlich sind, so ergibt sich, daß das Bittgebet, für Viele verrichtet, den Einzelnen nicht so viel nütze, als wenn es für jeden einzeln wäre gebetet worden.

58. Dem Nächsten können wir durch Fürbitte für ihn keine Gnaden ex condigno verdienen. Das konnte nur Jesus Christus<sup>2</sup>. Dadurch unterscheidet sich die Bitte von der Fürbitte. Während wir für uns bittend, für uns verdienen können, vermögen wir, für den Nächsten Fürbitte einlegend, diesem ein Verdienst nicht zu erzielen. Wohl ist auch die Fürbitte für Andere verdienstlich; allein diese Wirkung, verdienstlich zu sein, verbleibt stets dem, der die Fürbitte einlegt, und kann nie dem Nächsten überlassen werden. Die Verdienstlichkeit der Fürbitte ist unter gleichen Umständen um so größer, je größer die Zahl ist, für welche Fürbitte eingelegt wird, weil, wenn für Mehrere gebetet wird, eine wenigstens ihrer Ausdehnung nach größere Liebe vorausgesetzt wird<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Navarrus, l. c. cp. 20. n. 50.

<sup>2</sup> S. Thom. l. c. I. II. q. 114. a. 6.

<sup>3</sup> Navarrus, l. c. n. 48.

## § 20. Das innerliche Gebet.

59. Das innerliche Gebet ist jenes, für dessen Vornahme die innern Kräfte der Seele aufgeboten werden; es kann als Bestandtheil des äußern Gebetes oder als selbständiges Gebet in Betracht kommen. In letzterer Hinsicht sind seine Hauptformen die Betrachtung und Beschauung.

60. Die Betrachtung kann im weitem oder engern Sinn aufgefaßt werden; im weitem Sinn ist sie die Erwägung göttlicher Wahrheiten, in der Absicht, das sittliche Leben mit ihnen in Einklang zu bringen, abgesehen von einer speciellen Methode, welche dabei eingehalten wird; ihre Uebung ist für alle Menschen nothwendig, weil ohne dieselbe die göttlichen Wahrheiten nur ein unfruchtbarer Samen blieben<sup>1</sup>, nicht bloß für solche, welche nach höherer Vollkommenheit streben oder zu dem außerordentlichen Gebete der Beschauung gelangen wollen<sup>2</sup>. Im engern Sinn ist sie die nach einer bestimmten Methode eingerichtete andächtige Erwägung über Gott und göttliche Dinge, um die Seele zu größerer Erkenntniß und Liebe Gottes zu führen und das sittliche Leben mit dem christlichen Glauben in Uebereinstimmung zu bringen. Die Methode, welche einzuhalten ist, bezieht sich auf die entfernte und nächste Vorbereitung, auf die eigentliche Betrachtung, auf den Schluß derselben. Die entfernte Vorbereitung besteht in dem aufrichtigen Verlangen, im geistlichen Leben Fortschritte zu machen, und schließt die Fertigkeit ein, a) die Zerstreuungen, welche die Sammlung des Geistes stören, zu meiden, b) sich in Gottes Gegenwart zu setzen, durch Erkenntniß- und Glaubens-Akte, durch die wir uns Gott gegenwärtig vorstellen, durch Willensakte, in denen wir ihn mit Affekt umfassen, welche Fertigkeit durch wiederholte Akte gewonnen wird, wenn nicht Ein heroischer Akt die Wiederholung ersetzt; c) ein reines Herz zu bewahren, verbunden mit Reue und Zerknirschung über die begangenen Sünden. Die nächste Vorbereitung begreift in sich die Verdemüthigung des Betenden vor Gottes Majestät, die aktuell erweckte Reue über die begangenen Sünden, das Verlangen nach jener Hülfe, welche nothwendig ist, um gut und andächtig zu beten, den Entschluß, nur für Gott zu leben und auf die Förderung des eigenen Seelenheiles bedacht zu sein, gleichviel, ob Gott die Seele innerlich tröste oder nicht. — Der Be-

<sup>1</sup> Matth. 13; Jerem. 12, 11.

<sup>2</sup> Müller, l. c. lib. III. tit. II. § 246. pg. 525.

trachtungstoff, dessen Zurechtlegung der nächsten Vorbereitung vorausgehen oder nachfolgen kann, ist entweder Gott und seine Vollkommenheiten, oder die den Geschöpfen erwiesenen Wohlthaten, die Schöpfung, besonders die Erlösung, mit Einschluß aller Geheimnisse und Umstände des Lebens Jesu, seiner Lehren, seiner Verdienste, seines Leidens und Sterbens, seiner Auferstehung, seiner Sakramente, seiner Kirche u. s. w., oder wir selbst, unsere Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit, unsere Sünden u. s. w.; er kann dem Buch der Schöpfung oder der positiven Offenbarung entnommen, aus der heiligen Schrift oder einem geeigneten Meditationsbuch durch aufmerksame Lektüre geschöpft werden. — In der eigentlichen Betrachtung werden vorzugsweise der Verstand und Wille mit dem Gegenstande der Betrachtung beschäftigt; zuerst sucht der Verstand unter Beihülfe des Gedächtnisses und der Phantasie die vorgelegte Wahrheit zu erkennen und zu diesem innern Zwecke diskursiv von einem Punkte zum andern fortschreitend, allseitig im Einzelnen zu erforschen; dabei handelt es sich nicht um bloßes Denken, um theoretisches Studium, um abstraktes, spekulatives Erkennen, sondern darum, auf den Willen anregend einzuwirken. Der Wille hat sich dadurch zu bethätigen, daß er sich zu frommen Affekten der Bewunderung, der Liebe, der Furcht u. s. w. erschließt und gute Vorsätze faßt, die praktisch sind, d. h. wahrhaft zur christlichen Vollkommenheit wirksam beitragen, nicht zu allgemein lauten, auf guten Motiven ruhen und mit Demuth und Mißtrauen gegen uns ausgeführt werden sollen. Die angedeutete Bethätigung des Willens ist der Hauptzweck der Thätigkeit des Verstandes. — Der Schluß enthält die Danksagung für die in der Betrachtung von Gott erlangten Gnaden, weiter für alle Wohlthaten Gottes, zu deren Vornahme alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden im Geiste eingeladen werden können, um dem Affekt größern Nachdruck zu verleihen; die Aufopferung d. i. die Weihe unserer Person und ihrer Kräfte zum Gottesdienste, vereint mit dem göttlichen Erlöser; die Bitte um jene Gnadenhülfe, die nothwendig ist, die Aufopferung zu vollziehen; das Bestreben, die guten Vorsätze der Betrachtung in Ausführung zu bringen, wozu öftere Erinnerung an sie, Gewissenserforschung, Stoßgebete u. a. höchst förderlich sind. — Man kann nicht mit Grund behaupten, daß die nach der angegebenen oder nach einer andern mit ihr verwandten <sup>1</sup> Methode eingerichtete Betrachtung für alle

<sup>1</sup> Ueber die verschiedenen Betrachtungsmethoden der alten Väter, verschiedener Heiligen, des hl. Bonaventura, Petrus von Alfantara, Ignatius von Lojola,

Menschen zur Erlangung der ewigen Seligkeit unumgänglich nothwendig sei, da ein allgemeines hiezu verbindendes Gebot nicht nachgewiesen werden kann; aber man wird nicht in Abrede stellen können, daß sie allen Erwachsenen wenigstens bis auf ein gewisses Maß möglich und erlernbar, sowie von größtem Nutzen ist.

61. Nicht immer kann das betrachtende Gebet vorgenommen werden, da entweder Gott die nothwendige Gnade vorenthält, oder die natürliche Indisposition des Leibes oder der Seele dasselbe erschwert und verhindert. Krankheit und Ermüdung des Körpers, Abspannung der Nerven, Schmerzen und Eingenommenheit des Kopfes, sowie Seelenleiden, welche alle Kräfte der Seele zu lähmen scheinen, Dürre und Trockenheit des Geistes sind solche Hindernisse. In diesen Fällen können andere Gebetsarten vorgenommen werden, welche als Ersatzmittel des betrachtenden Gebetes gelten. Dahin gehören: Das Gebet der Unterredung mit Gott oder den Heiligen, in dem man sich diese vergegenwärtigt und vor ihnen wie im vertrauten Verkehr seine Affekte ausdrückt; dieses Gebet kann auch während der Betrachtung geübt werden, weshalb es einzelne Heilige, Ignatius, Franz von Sales, Alphons in die Meditationsmethode aufgenommen haben; erhebende Beispiele finden sich in den Bekenntnissen des hl. Augustin; das Seufzer-Gebet, in welchem fromme Anmuthungen, welche aus dem Glauben und der Liebe hervorgehen, vor Gott geäußert werden; es ist der Unterredung ähnlich, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß die Anmuthungen nur in Unterbrechungen, gleichsam stoßweise und in vereinzelt Ausrufen vorgebracht werden (*preces jaculatoriae, suspiria*); das Gebet des Herzens (*oratio cordis, oratio affectiva*), in welchem die in der Seele vorhandenen Affekte der Sehnsucht und Liebe ihre Aussprache finden, ohne daß es nothwendig war, daß sie durch diskursives Erwägen des Verstandes hervorgerufen wurden; verwandt mit den beiden genannten Arten, steht es höher als diese, und vermittelt, wie das Gebet der Ruhe oder Sammlung, den Uebergang zur Beschauung<sup>1</sup>.

62. Die Beschauung ist jenes innerliche Gebet, in welchem der Verstand Gott und die göttlichen Dinge in einem Akte erkennt, der einfach ist, mit Bewunderung erfüllt und Wonne hervorbringt<sup>2</sup>. Einfach, mühelos

Franz von Sales, Alphons vergl. Tillmann, l. c. XVIII. §§ 4—11. II. Bb. S. 268—338.

<sup>1</sup> Tillmann, l. c. XIX. §§ 1—5. II. B. S. 339—377.

<sup>2</sup> S. Thom. Summ. II. II. q. 180. a. 3. *Contemplatio est veritatis simplex*

und ruhig erfafst der Beschauende sein Object zumal, ohne Vervielfältigung der Erkenntnißakte, ohne Aufgebot der Phantasie, zum Unterschied von dem Betrachtenden, der sein Object diskursiv, successiv in wiederholten Akten sich zu vermitteln und zu beherrschen strebt<sup>1</sup>, um die entsprechende Erkenntniß und die geeigneten Affekte zu gewinnen. Dieses einfache Schauen des betenden Geistes ist nicht die reale Anschauung, welche die Engel und Heiligen im Himmel mittels des Glorienlichtes haben; es gehört der Zeit und dem irdischen Wandel an und theilt dessen Unvollkommenheit<sup>2</sup>; es ist mit dem Glauben vereinbar und ungeachtet der ihm eigenen Klarheit außer Stande, das demselben zukommende Dunkel zu beseitigen. — Der einfache Blick des Beschauenden auf sein Object erweckt in ihm Bewunderung und setzt ihn in Staunen. Deshalb erklärt der hl. Augustinus die Beschauung als angenehme Bewunderung einer klar erkannten Sache<sup>3</sup>. Sind doch die Gegenstände der Beschauung übernatürliche Wahrheiten, die in einer von Gott ihnen verliehenen Klarheit leuchten, und werden sie einfach, auf einmal, mit Ausschluß des Ratiocinium in einer Weise erkannt, die sich der Erkenntniß der Engel nähert. Die Bewunderung ist für die Beschauung nothwendig, man mag sie als zu ihrem Wesen gehörig oder als ihre Eigenschaft betrachten, eine Unterscheidung, die mehr spitzfindig, als nützlich ist. Sie ist auch dann vorhanden, wenn die Objecte der Beschauung nicht neu sind, sondern bereits durch die Vernunft oder den Glauben erkannt wurden. — Der einfache Blick des Beschauenden auf sein Object erfüllt ihn zugleich mit

---

intuitus. *Bened. XIV. de beat. III. c. 26.* Contemplatio est simplex intellectualis intuitus, cum sapida dilectione divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo, speciali modo aplicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad intelligendum ea revelata, et concurrente ad eos actus per dona Spiritus sancti, per intellectum et sapientiam, cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis.

<sup>1</sup> *S. Alphonsus*, Homo apostol. append. 1. § 2. n. 6. Contemplatio multum differt a meditatione. In meditatione quaeritur Deus labore discursus; in contemplatione sine hujusmodi labore contemplatur Deus jam inventus. Insuper in meditatione anima operatur actibus suarum potentiarum; in contemplatione operatur Deus, et anima tantum patitur et recipit in se dona, quae a divina gratia sibi infunduntur absque eo, quod aliquid operetur, quoniam ipsa lux et divinus amor, quo tunc tota impletur, reddunt eam suaviter attentam ad contemplandam Dei sui bonitatem, qui tot illam cumulat donis.

<sup>2</sup> *I. Cor. 13, 12.*

<sup>3</sup> De spiritu et anima, cp. 32. Contemplatio (est) perspicuae veritatis jucunda admiratio.

Wonne und süßer Liebe<sup>1</sup>; dadurch unterscheidet sich die Gebetsbeschauung sowohl von der philosophischen Beschauung, welche im Lichte der natürlichen Erkenntniß in Bezug auf natürliche Erkenntnißobjekte sich vollzieht, als von der theologischen Spekulation, die den Glauben voraussetzend, ihre Schlüsse zieht (*fides quaerens intellectum*), die beide nicht nothwendig im Willen einen entsprechenden Affekt hervorbringen, vielmehr gemeinhin das Herz kalt und gleichgültig lassen. Die Gebetsbeschauung dagegen afficirt nothwendig den Willen des Beschauenden und erfüllt ihn mit Wonne und Freude, da sie einerseits aus der Liebe stammt und hervorgeht, anderseits sie steigert und vermehrt, Liebe aber mit Gott, dem höchsten Gut, vereinigt und ihn vergegenwärtigt, woraus sachgemäß die Affekte der Freude und Wonne in der Seele entstehen<sup>2</sup>.

63. Wer das beschauliche Gebet üben will, muß auf natürliche und übernatürliche Weise dafür disponirt sein; er muß ein gutes, ruhiges Naturell besitzen, in Bezug auf Religiöses gelehrig sein, sanft und ruhig sich verhalten und Stärke und Ausdauer bewahren, während feurige, unruhige Naturen u. s. w. mehr für das aktive Leben sich eignen; er muß die theologischen Tugenden, besonders den Glauben und die Liebe, besitzen, und zwar nicht bloß im gewöhnlichen Maße, sondern so, wie sie Wirkung der Gaben des heiligen Geistes, besonders der Gabe der Einsicht und der Weisheit, sind; er soll, soweit es ohne Verletzung der Berufspflichten geschehen kann, sich vom Verkehr mit der Welt zurückziehen, einsam sein, der Bewachung der Sinne, der Mäßigung in den äußeren Handlungen, des Stillschweigens sich befleißigen<sup>3</sup>; er soll die Anhänglichkeit an die irdischen Dinge, die mit der Liebe Gottes im Herzen nicht vereinbar ist, entfernen, Moses ähnlich, der bei der Annäherung an den brennenden Dornbusch die mit Staub bedeckten Schuhe ablegte<sup>4</sup>; er soll sein Gewissen von schweren und läßlichen Sünden und freiwilligen Unvollkommenheiten frei zu erhalten und durch Beherrschung der Leidenschaften auch die Wurzeln der Sünden zu zerstören suchen; er soll sich in beständiger Abtödtung üben, um den niederen Theil der Seele in be-

<sup>1</sup> *S. Thom. Summ. II. II. q. 180. a. 7. corp. Ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit.*

<sup>2</sup> *Ps. 33, 9. Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. Matth. 5, 8. Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

<sup>3</sup> *Hos. 2, 14. Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus. II. Tim. 2, 4. Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat, cui se probavit.*

<sup>4</sup> *Exod. 3, 5.*

ständiger Abhängigkeit und Unterwürfigkeit zu erhalten<sup>1</sup>; er soll die Ehren fliehen und sich unausgesetzt in der Betrachtung üben und in der Gegenwart Gottes wandeln.

64. Hauptobjekt der Beschauung ist Gott, sein Wesen, seine Eigenschaften, sein inneres trinitarisches Leben; Nebenobjekt die Werke Gottes nach Außen, in wieferne sie geeignet sind, uns zur Erkenntniß Gottes zu führen und zu seiner Liebe anzuleiten, sie mögen der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung angehören, besonders die Menschwerdung des Sohnes Gottes, und die Geheimnisse seines gottmenschlichen Lebens, seine Sakramente, sein Opfer u. s. w. Die Begarden und Beguinen<sup>2</sup> und nach ihrem Vorgange die Quietisten<sup>3</sup> wollten die Menschheit Jesu Christi von der Beschauung ausschließen; sie wollten das Beschauungsobjekt lediglich auf Gott einschränken und in ihm nicht auch seine Eigenschaften, sondern nur sein Wesen auswählen, und dieses in ganz allgemeinen Vorstellungen auffassen, unter dem nichtigen Vorwande, man befriedige sonst nur die Sinnlichkeit.

65. Man unterscheidet die erworbene oder aktive und die eingegossene oder passive Beschauung, und versteht unter ersterer jene, zu welcher sich der Mensch mittels der göttlichen Gnade durch lange fortgesetzte Betrachtung in entfernter und nächster Weise disponiren kann; unter der letzteren eine solche, zu welcher man sich nur in entfernter, nicht auch in nächster Weise vorbereiten kann, da ihre Verleihung ausschließlich vom Willen Gottes abhängt. Die erworbene Beschauung vollzieht sich in Vorstellungen, welche der Mensch selbst gebildet hat; sie tritt nur während des Gebetes ein und verläßt nie das Objekt des Gebetes; sie schließt die Einwirkung der Phantasie nicht unbedingt aus und erzeugt nicht jenen Grad von Licht und Affekt, aus dem die höheren Formen

<sup>1</sup> *S. Gregor. Moral. VI. 17.* Qui culmen perfectionis apprehendere nituntur, cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent, ut solliciti sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens laetitia solvitur, si subtractis non nimio moerore sauciatur, ac deinde perpendant, cum ad seipos retrorsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, si nequaquam secum rerum temporalium umbras trahunt vel fortasse tractas manu discretionis abigunt.

<sup>2</sup> *Clemens V. Concil. Vienn. error 8.* Asserentes, quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent, quod circa mysterium s. sacramentum Eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliquid cogitarent.

<sup>3</sup> *Proposs. damn. Mich. de Molinos. nn. 35, 36.*



des mystischen Lebens hervorgehen, wie die Ekstase. In der eingegossenen Beschauung verleiht Gott selbst die Begriffe, die er der Seele einbildet; dieselbe tritt plötzlich ein, ohne an das Gebet geknüpft zu sein, und kann sich auf Objekte beziehen, welche mit dem Gebete nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen; sie schließt die Einwirkung der Phantasie aus und bringt jenen Grad der innern Erleuchtung und des lebhaft entzündeten Affektes hervor, welcher der Ausgangspunkt für die höheren Formen des mystischen Lebens ist. — In beiden Arten von Beschauung kann entweder die Erleuchtung des Verstandes oder der Affekt des Willens vorherrschen und hiernach unterscheidet man die intellektive Beschauung, welche auch die Cherubische heißt, und die affektive Beschauung, welche auch den Namen Seraphische führt.

66. Die Beschauung geht, wie die Erkenntniß Gottes, entweder auf dem Wege der Bejahung oder Verneinung vor; sie erhebt sich von der Kreatur ausgehend, zu Gott (und diese Form ist in der erworbenen Beschauung die geläufigste), oder sie beginnt bei Gott und gelangt zur Kreatur, dem Werke seiner Liebe; oder sie entfernt sich von Gott nicht durch Berücksichtigung des Nebenobjectes der Kreatur. Hiernach unterscheidet man nach dem Vorgange des Dionysius drei Bewegungen in der Beschauung, welche als gerade, schiefe, kreisförmige bezeichnet werden<sup>1</sup>. Die gerade Bewegung wird in der Beschauung eingehalten, wenn sich die Seele von der Beschauung des Geschöpfes zu jener des Schöpfers erhebt, ähnlich wie im kosmologischen Beweise für Gottes Dasein vom Geschöpfe auf den Schöpfer geschlossen wird. Die schiefe Bewegung findet sich, wenn die Beschauung vom Schöpfer ausgeht, auf die Werke des Schöpfers überleitet und dann, mit inniger Liebe gegen den Schöpfer erfüllt, zu ihm zurückkehrt. So läßt sich die Menschheit Jesu Christi, das allerheiligste Sakrament beschauen. Die kreisförmige Bewegung in der Beschauung ist dann gegeben, wenn sich die Seele nur mit Gott beschäftigt, ohne auf die Kreatur Rücksicht zu nehmen, wie bei der geraden und schiefen Bewegung stattfindet; wie der Kreis seinen Mittelpunkt umzieht, so geht hier die beschauende Seele um Gott herum, den einfachen, bewundernden, wonnevollen Blick auf ihn gerichtet haltend und die reinsten Liebesaffekte gegen ihn ergießend, ohne durch eine Wendung auf die Kreatur abzuschweifen; sie eignet vorzüglich der eingegossenen Beschauung, während in der erworbenen Beschauung der

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. I. c. a. 6.

Geist leicht von solcher Höhe herabsinkt und sich den geschaffenen Dingen zuwendet.

67. Eigenschaften und Wirkungen der Beschauung offenbaren ihr Wesen, jedoch in verschiedener Weise; jene sind nur solange vorhanden, als die Sache besteht, von der sie ausgesagt werden, während diese möglicher Weise fortbestehen, wenn die Sache, die sie verursachte, nicht mehr besteht. Zu den Eigenschaften der Beschauung werden gezählt, a) ein so unverwandter Blick des Geistes auf das Beschauungsobjekt, daß andere Objekte aus dem Bewußtsein entschwinden und in Vergessenheit gerathen, b) eine alle irdischen Freuden überbietende Wonne, die aus dem Vorhandensein des höchsten Gutes entsprungen, zunächst in dem höhern Theil der Seele sich fühlen läßt, öfters auch in den sinnlichen Theil überströmen kann. — Vielfach sind die Wirkungen, welche die Beschauung nach sich hat, als: Frieden, Demuth, Entfernung der Mängel der Seele, Losreißen von den irdischen Dingen, Verlangen nach Abtödtung, nach Leiden, nach Verläugnung des eigenen Urtheils und Willens, opfervolle Nächstenliebe, Sehnsucht nach Gott und himmlischen Dingen, Freiheit des Geistes u. A.<sup>1</sup>

## § 21. Das äußere Gebet.

68. Das äußere Gebet, welches gegen das innere Gebet unterschieden wird, tritt von Innen nach Außen in der Weise hervor, daß es sinnfällig wahrgenommen werden kann. Es kann als mündliches und körperliches in Betracht genommen werden.

69. Das mündliche Gebet ist jenes äußere Gebet, in welchem die innere religiöse Stimmung in laute oder stille Worte des Mundes gekleidet und in ihnen ausgedrückt wird. Es ist kein bloß äußeres Werk, das lediglich im Aussprechen von Worten besteht, sondern zugleich innerlich mit dem inneren Gebet zu verbinden, mit Andacht und Aufmerksamkeit zu vollziehen; wiewohl es mündliches Gebet heißt, so ist doch der Mund und seine Thätigkeit nicht die Hauptsache, welche vielmehr die innere Gebetsstimmung bildet<sup>2</sup>. Wir können diese innere Gebetsstimmung mit dem Kerne der Nuß, die äußeren Worte mit ihrer Schale vergleichen; der Kern ist werthvoller als die Schale; aber auch diese

<sup>1</sup> Tillmann, l. c. XX. § 4. II. B. S. 436—446.

<sup>2</sup> S. Augustin. serm. 90. de tempore. Sive voce sive silentio oremus, corde clamandum est.

erscheint für jenen nicht unnütz oder gleichgültig; sie schützt und nährt ihn und bringt ihn zur Reife. In einem ähnlichen Verhältniß stehen die Worte des Mundes zur innern Andacht des Herzens, zum innern Gebet <sup>1</sup>.

70. Das mündliche Gebet, welches kein bloßes Lippengebet sein darf, ist, wenn es im rechten Glauben und in der rechten Intention verrichtet wird, gut und heilig und darf nach göttlichem und menschlichem Rechte vorgenommen werden. Dieß ist ein auf die heilige Schrift und kirchliche Überlieferung sich gründender Glaubenssatz. Die heilige Schrift enthält unter lobender Anerkennung alle Arten des mündlichen Gebetes, das laute und stille; die Kinder Israels <sup>2</sup>, Moyses und Aaron <sup>3</sup>, Samuel <sup>4</sup>, der Psalmist <sup>5</sup>, der Erlöser bei verschiedenen Gelegenheiten, wie bei der Belehrung der Apostel und Jünger über das Gebet <sup>6</sup>, bei der Erweckung des Lazarus <sup>7</sup>, am Kreuze <sup>8</sup> u. A. haben mit lauter Stimme, Anna die Mutter des Samuel, hat still gebetet <sup>9</sup>. Die christliche Kirche hatte von Anfang an sowohl in ihrem öffentlichen als Privatgebet die Übung des mündlichen Gebetes. Das mündliche Gebet soll der natürliche Ausdruck des inneren Gebetes sein; es wirkt zündend und stärkend auf die innere Andacht, besonders wenn wir uns eines schon fertigen Formulars in der rechten Weise bedienen; es zieht den Leib und die Seele in das Gebetsleben hinein; derselbe Grund, der uns auffordert, die innere Verehrung Gottes auch äußerlich zu bethätigen, gilt speciell auch für die im Gebete sich vollziehende Gottesverehrung. Ein sträflicher Mechanismus ist nur eine mögliche, nicht die nothwendige Folge des äußeren Gebetes. Daher begegnet uns wiederholt die Aufforderung zum mündlichen Gebete in der heiligen Schrift <sup>10</sup> und in den Vorschriften der Kirche <sup>11</sup>. Die Einwendung der Trinitarier, man dürfe nicht mündlich beten, weil Gott

<sup>1</sup> Tillmann, l. c. XIV. § 1. C. 4. Bb. II.

<sup>2</sup> Exod. 2, 23; Jud. 3, 9. <sup>3</sup> Exod. 8, 12. Num. 20, 6. <sup>4</sup> I. Reg. 7, 9.

<sup>5</sup> Ps. 3, 5; 17, 7; 27, 1; 29, 3. u. ö.

<sup>6</sup> Matth. 6, 9. <sup>7</sup> Joann. 11, 41 ss. <sup>8</sup> Hebr. 5, 7.

<sup>9</sup> I. Reg. 1, 13. tantum labia illius movebantur, et vox penitus non audiebatur.

<sup>10</sup> Ps. 50. 17. Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam. Hos. 14, 3. Tollite vobiscum verba et convertimini ad Dominum et dicite ei: Omnem aufer iniquitatem, accipe bonum et reddemus vitulos labiorum nostrorum. Phil. 4, 6. Petitiones vestrae innotescant apud Deum. Hebr. 13, 15. Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo, i. e. fructum labiorum contentium nomini ejus.

<sup>11</sup> Vergl. die liturgischen Bücher.

ein Geist ist, der die Gedanken sieht und dem gegenüber ein mündlicher Verkehr sich nicht geziemt, ist in soferne hinfällig, weil sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, als wäñhten wir, nur durch das mündliche Gebet könne uns Gott hören. Die Behauptung des Winkler, man dürfe nicht laut beten oder singen, widerspricht offen der heiligen Schrift und kirchlichen Ueberlieferung.

71. Man kann sich bei dem Gebete entweder eines schon vorhandenen Formulars bedienen, wie das Gebet des Herrn, das Ave Maria, die Psalmen, kirchlichen Kollekten u. s. w. sind, oder man kann seine innere Gebetsstimmung in selbst gewählte Worte kleiden, nach dem Vorbilde der Heiligen des alten Bundes und der christlichen Kirche, wenn sie anders geeignet sind, unsere Gebetsgedanken zum Ausdruck zu bringen. Auch dieses ist eine Glaubenswahrheit, die sich aus dem Consens der ganzen Kirche, aus ihrer beständigen Ueberlieferung, aus der konstanten Übung aller Frommen und Heiligen in ihr beweisen läßt. Jesus Christus hat wohl das Vaterunser gelehrt, aber andere Gebete nicht abrogirt oder verboten; er hat nicht immer das Vaterunser wiederholt<sup>1</sup>. Der hl. Paulus fordert zum Psalmengebet auf, ohne andere Gebete auszuschließen; er verbietet nur, ein Gebet, welches Niemand verstehen oder wegen mangelnden Charisma's interpretiren kann, in der Versammlung laut, nicht aber still zu beten<sup>2</sup>. Wohl ist das Gebet des Herrn das schönste Formular, und es ist gerathen, es oft zu beten; aber es würde abergläubisch sein, zu meinen, es sei so geboten, daß wir neben ihm ein anderes Formular nicht gebrauchen dürften<sup>3</sup>. Nach dem Vorbilde der Heiligen des alten und neuen Bundes darf der Einzelne für sein Privatgebet sich selbst ein Formular machen. Hier ist auf den Unterschied bei dem Gebrauch eines schon fertig vorliegenden und eines selbstgemachten Formulars zu achten: bei dem Gebrauch des letzteren wird das innere religiöse Gefühl, das innere Gebet bereits als vorhanden vorausgesetzt

<sup>1</sup> Matth. 26, 30. Hymno dicto exierunt in montem Oliveti.

<sup>2</sup> I. Cor. 14, 26. 28. Cum convenitis, unusquisque vestrum psalmum habet . . . omnia ad aedificationem fiant . . . Si autem non fuerit interpres, taceat in ecclesia, sibi autem loquatur et Deo.

<sup>3</sup> Die Sekte der Waldenser „Inzabbatati“ hielt dafür, daß man nur das Vater unser beten dürfe, weil nur dieses Gebet im Evangelium erlaubt, beziehungsweise vom Herrn Jesus gelehrt worden sei, das reine Evangelium aber eingehalten werden müsse, und weil dasselbe überdies zu dem von Jesus Christus unabänderlich geordneten Kult gehöre. — Calvin wollte, daß man das Gebet des Herrn nur einmal bete, nicht öfters wiederhole.

und bloß zur Aussprache gebracht, während bei dem Gebrauch des schon fertigen Formulars dieses anregend auf das innere Gebet wirken kann.

72. Daß zum mündlichen Gebete aktuelle oder mindestens virtuelle oder habituelle Intention nothwendig sei, sowie daß wenigstens virtuelle Aufmerksamkeit erfordert werde, ist früher bemerkt worden<sup>1</sup>. Jede Art von Aufmerksamkeit, die superficiale, literale und geistliche, reicht zum Wesen des Gebetes aus, vorausgesetzt, daß man sich bei demselben eines bereits fertigen Formulars bedient, während wenigstens die Literalattention wesentlich gefordert wird, falls der Betende das Formular seines mündlichen Gebetes selbst entwirft. Indessen genügt nicht immer die zum Wesen des Gebetes geforderte Aufmerksamkeit, um einer bestimmten Gebetspflicht zu entsprechen, beziehungsweise jegliche Sünde zu meiden. Wer keine andere als bloß oberflächliche Aufmerksamkeit zu erwecken und zu bewahren im Stande ist, würde, wenn er sich nur um sie bemüht, ohne Zweifel nicht sündigen, während von demjenigen, welcher absichtlich eine bessere Aufmerksamkeit, die er erwecken könnte, ausschließt, sich das Gleiche nicht durchweg behaupten läßt. Man kann nun allerdings nicht behaupten, wer überhaupt eine bessere Attention, die ihm möglich wäre, nicht erweckt, sündige oder erfülle das Gebot nicht, welches ihm ein bestimmtes Gebet vorschreibt und zur Pflicht macht; eine solche Behauptung läßt sich nicht aufrecht halten, da ein Gebot, mit der möglichst besten Aufmerksamkeit zu beten, sich nicht nachweisen läßt. Man wird, um das Richtige zu sehen, auf die Ursache zurückgehen müssen, aus welcher die vorzüglichere Aufmerksamkeit ausgeschlossen wird; ist diese Ursache sittlich gut; dann ist es auch das mit der weniger vorzüglichen Aufmerksamkeit verrichtete mündliche Gebet; ist sie dagegen sittlich schlecht, dann müßte auch das mit einem geringeren Grad von Aufmerksamkeit vorgenommene mündliche Gebet aufhören, sittlich gut zu sein. So würde, wer mündlich betet und die Worte des Gebetes aufmerksam auszusprechen vermag, nebenbei in schuldbarer Weise an böse Dinge denkt, sündhaft beten, weil er in diesem Gebete die Gott schuldige Ehrfurcht verletzt, ungeachtet er die oberflächliche Aufmerksamkeit beibehält. Wäre die geistliche Aufmerksamkeit während des mündlichen Gebetes so heftig, daß durch sie die superficiale und literale aufgehoben wird, dann könnte man mit ihr dem Gebote, welches das mündliche Gebet fordert, nicht genügen, z. B. Ekstase während des Chorgebetes.

<sup>1</sup> Siehe § 15. nn. 33, 34.

73. Das mündliche Gebet dient vielfach als Ersatz des inneren Gebetes, das für das Streben nach christlicher Vollkommenheit so hohe Bedeutung hat. Wenn auch alle erwachsenen Christen für das innerliche Gebet befähigt sind, so ist dessenungeachtet die Zahl derjenigen, welche innerlich beten, verhältnißmäßig klein. Vielen mangeln die nothwendig vorauszusetzenden Kenntnisse, Anderen raubt die Sorge um das Zeitliche, in die sie verstrickt sind, die zum innerlichen Gebet nothwendige Ruhe der Seele; wieder Andere werden durch andere Hindernisse von der Vornahme des inneren Gebetes abgehalten. Diese Alle, die vorzugsweise in äußerlicher Beschäftigung ein thätiges Leben führen, können sich, um ihrer Gebetspflicht zu genügen<sup>1</sup>, des mündlichen Gebetes bedienen. Ja selbst solche, welche im innerlichen Gebete eine gewisse Fertigkeit sich erworben haben, können bei verschiedenen Gelegenheiten, z. B. bei Überladung mit äußeren Arbeiten, in Krankheit, bei großer Ermüdung und Abspannung der Nerven, bei Geistesstrockenheit mit gutem Erfolg das mündliche Gebet üben<sup>2</sup>. Die treue Uebung des mündlichen Gebetes ist die Vorschule und bildet den sachgemäßen Uebergang zum innerlichen Gebete. Alle, die zum innerlichen Gebete gelangt sind, haben regelmäßig zuvor viel mündlich gebetet. Wenn Viele, welche mündlich beteten, dennoch nicht zum innerlichen Gebete gelangten, so bilden diese nicht einen Gegenbeweis, da sie entweder nur schlecht beteten, den Versuch, innerlich zu beten, unterließen oder ihre täglichen Fehler und Mängel, die das innerliche Gebet hindern, nicht ablegen wollten. Nach Vorschrift der Geisteslehrer, wie des hl. Thomas, des hl. Franz von Sales, ist oft gerathen, das mündliche Gebet zu beschränken und dafür zum innerlichen Gebet überzugehen. Dieses gilt indessen nur in Bezug auf das mündliche Privatgebet, nicht in Bezug auf das öffentliche, z. B. Breviergebet, solchen gegenüber, denen die Verrichtung dieses öffentlichen Gebetes zur Pflicht gemacht ist.

74. Das äußerliche Gebet kann als körperliches in Betracht kommen, in wieferne die äußere Stellung und Haltung des Körpers nicht außer Beachtung zu bleiben hat. Letztere ist zwar beim Gebete nicht die Hauptsache, sondern hat nur untergeordnete Bedeutung, sie darf aber doch mit dem Wesen des Gebetes nicht im Widerspruche stehen und störend in dasselbe eingreifen. In diesem Sinne bezieht z. B. der hl. Paulus den Frauen, bei dem Gebete in der Kirche den unnöthigen Schmuck des

<sup>1</sup> Siehe § 17. n. 47—51.

<sup>2</sup> Siehe § 19. n. 55.

Leibes zu beschränken<sup>1</sup>. Wenn auch das natürliche und göttliche Sittengesetz hierüber nichts enthält, so konnten und mußten von der zuständigen kirchlichen Obrigkeit Anordnungen getroffen werden, durch welche die äußere Haltung des Leibes während des Gebetes vorgeschrieben wird, welche Anordnungen befolgt werden müssen, z. B. das in der alten Kirche vorhandene Gebot, gegen Osten gewendet zu beten; die verschiedenen Rubriken für das öffentliche Gebet.

75. An allen Orten kann man beten, wenn auch einzelne Orte, wie die Einsamkeit<sup>2</sup>, die Kirchen<sup>3</sup>, die schon durch ihre Weihe Ehrfurcht einflößen und eine ehrerbietige Haltung heischen, sich in besonderer Weise zum Gebete eignen; zu jeder Zeit kann gebetet werden, wenn es auch bestimmte Zeiten gibt, in denen entweder die Gebetspflicht zu erfüllen ist<sup>4</sup>, oder die zum Gebete dringender einladen; in jeder Stellung und Haltung des Leibes kann das Gebet vorgenommen werden, knieend, stehend, gehend, sitzend, liegend; der Blick kann bei dem Gebete nach Oben oder Unten gewendet werden; das Haupt kann sich neigen oder erheben; die Hände können gefaltet, ausgestreckt, erhoben werden; die Stimme kann zum Gesange werden; allein wo und wann und wie immer Jemand betet, stets muß seine äußere Haltung mit der innern Gebetsstimmung, mit seiner religiösen Verbemüthigung vor Gott im Einklang stehen und sie zum Ausdruck bringen und erbauend wirken, für den Betenden sowohl, als für jene, welche Zeugen seines Gebetes sind. Die äußerliche Haltung des Körpers während des Gebetes muß demgemäß der Art sein, daß die innere Andacht, Sammlung des Geistes und die entsprechende Aufmerksamkeit des Betenden nicht gestört, sondern gefördert wird und daß, wenn wir vor Andern beten, Alles sorgsam vermieden wird, was Aufsehen macht, ihnen lästig fällt oder zum Anstoß gereicht und, nicht zu ihrer Erbauung beiträgt. Ersteres kann erzielt werden durch behutsame Bewachung und Beherrschung der äußeren Sinne, besonders der Augen und Ohren, durch Schließen der Ersteren oder ihre Hinrichtung auf das heilige Kreuz oder ein heiliges Bild<sup>5</sup>, durch den Gebrauch eines guten Gebetbuches, des Rosenkranzes u. s. w. Letzteres

<sup>1</sup> I. Tim. 2, 9, 10. Similiter et mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, et non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis vel veste pretiosa; sed quod decet mulieres, promittentes pietatem per opera bona.

<sup>2</sup> Matth. 6, 5, 6; Luc. 17, 21. <sup>3</sup> S. Thom. II. II. q. 84. a. 3. ad 2.

<sup>4</sup> Siehe § 17. <sup>5</sup> Zillmann, l. c. I. § 6. S. 544—546.

wird erreicht durch Unterlassung dessen, was unnöthiger Weise die Augen Anderer auf uns lenken und sie zu Zerstreuungen führen müßte, wie das, was ungewöhnlich, auffallend, sonderbar ist, z. B. lautes Beten, während die Uebrigen dem stillen oder innern Gebete obliegen, lautes Seufzen und Schluchzen<sup>1</sup>, Geberden und Leibesstellungen, die von den ortsüblichen abweichen. Solches zu meiden, verpflichtet uns schon die Liebe, die wir dem Nächsten schuldig sind.

## § 22. Das öffentliche Gebet.

76. Im gewöhnlichen Leben nennt man jenes Gebet öffentlich, das in der Weise verrichtet wird, daß es von Anderen wahrgenommen wird und bezeugt werden kann; es bildet einen Gegensatz zu dem verborgenen Gebete (Matth. 6, 6). So betete Daniel öffentlich<sup>2</sup>. Verschieden ist der kirchliche Sprachgebrauch; nach diesem bezeichnet man als öffentliches Gebet jenes mündliche Gebet, welches im Namen und Auftrage der Kirche von den Dienern der Kirche verrichtet wird. Wesentlich ist, daß dieses Gebet von den von der Kirche hiefür verpflichteten Personen und in der Intention verrichtet wird, dem Auftrage der Kirche zu entsprechen, während es irrelevant erscheint, ob es nach der gewöhnlichen Auffassung öffentlich oder verborgen ist. So ist z. B. das Breviergebet des Priesters öffentliches Gebet; selbst wenn er es allein auf seinem Zimmer ohne Socius verrichtet, während das gleiche Gebet Privatgebet wäre, wenn es von Laien oder Mönchen verrichtet würde<sup>3</sup>.

77. Das öffentliche Gebet, für welches die Kirche das Formular vorschreibt, ist entweder für sich selbständig, z. B. die Psalmodie, oder mit anderen öffentlichen Kultakten verbunden, wie die Gebete, welche bei der Feier der heiligen Messe, bei Spendung der heiligen Sacramente, bei Vornahme der Sacramentalien zu verrichten sind.

<sup>1</sup> *S. Bernardus*, Form. honestae vitae. c. 8. Cum oraveris, non impleas aures audientium singultibus et suspiriis, sed intente ora Deum in cubiculo cordis tui.

<sup>2</sup> *Dan.* 6, 10, 11.

<sup>3</sup> Siehe § 18. n. 52. *Navarrus*, l. c. c. 1. n. 30. Orationum aliam esse publicam aut communem, aliam privatam vel singularem. Publica est, quae fit in nomine ecclesiae per illius ministros pro populo juxta glos. sec. et praedictum *S. Thom.* (II. II. q. 83. a. 2). Cui suffragans ex hoc infert *Cajet.* orationem publicam necessario debere esse vocalem. Privata propria et particularis est, quam quis nomine suo, aut alieno, non tamen ut minister ecclesiae facit.



78. Zu dem selbständigen öffentlichen Gebete gehört das tägliche Gebet der Kirche, die heilige Psalmodie, ein Gebet, dessen Verrichtung die Kirche in ihrem Namen bestimmten Personen nach einem von ihr angegebenen Formular vorschreibt (*officium ecclesiasticum*); es ist nach Vorschrift der Kirchengesetze (daher der Name *preces canonicae*) mündlich, nicht bloß innerlich von Seite der kirchlichen Personen (den in den höheren Weihen stehenden Klerikern, den Beneficiaten, den Ordensleuten), für die gesammte Kirche, für alle ihre Glieder, die nicht durch Censuren der Gemeinschaft mit ihr und der Früchte ihrer Gebete beraubt sind, nach einem von ihr (der Kirche) an die Hand gegebenen Formular, dem Brevier (*breve orarium*, das das abgekürzte *Plenarium* ist), in der von der Kirche angeordneten Weise zu beten. Es heißt *Officium divinum*, *Cursus ecclesiasticus*, Stundengebet (*horae*), weil es nach Anordnung der Kirche zu bestimmten Stunden zu verrichten ist. Der Name der Stunde ist dann auf das in ihr zu verrichtende Gebet selbst übertragen worden, z. B. Prim, Terz u. s. w.<sup>1</sup>

79. Die Anfänge eines Stundengebetes, das anfänglich Privatgebet war, später den Charakter eines öffentlichen Gebetes annahm, finden wir schon im alten Bund, besonders seitdem König David seine und seiner Zeitgenossen Lieder, die Psalmen, mit dem Opfertult im Tempel in Verbindung brachte und später fromme Herrscher und Volksvorstände ihm in der Anordnung und Erweiterung des öffentlichen Gottesdienstes folgten<sup>2</sup>. Im Exile trat an die Stelle der täglichen Opfer ein entsprechendes Gebetsritual, an die Stelle des Morgenopfers das nach dem Anfangsworte genannte Sch(e)ma (Deut. 6, 4) als Morgengebet, an die Stelle des Abendopfers das sogenannte Mincha-Gebet mit darauffolgendem Arvit als Abendgebet. Außerdem hatte man die Musaph-Gebete, die den ganzen Tag verrichtet werden konnten. Daniel betete, das Angesicht gegen Jerusalem wendend, dreimal des Tages<sup>3</sup>, so daß möglicher Weise außer dem Morgen- und Abendgebet noch ein Mittagsgebet in Übung war, wie denn der hl. Petrus um diese Stunde im Gebete war<sup>4</sup>. Im Buche Nehemias werden vier Gebetsstunden erwähnt<sup>5</sup>. Wenn David

<sup>1</sup> Navarrus, l. c. cp. 3. n. 26.

<sup>2</sup> Haneberg, Gesch. der Offenb. (III.) S. 235 u. 337.

<sup>3</sup> Dan. 6, 10. fenestris apertis in coenaculo suo contra Jerusalem tribus temporibus in die flectebat genua sua et adorabat confitebaturque coram Deo suo, sicut et ante facere consueverat.

<sup>4</sup> Act. 10, 9. <sup>5</sup> Nehem. 9, 3.

siebenmal des Tages Gott preist<sup>1</sup>, so scheint diese Uebung eine freigewählte gewesen zu sein. „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Tagzeiten des Synagogalgebetes auf die Ausbildung der kirchlichen Gebetsstunden einen maßgebenden Einfluß ausgeübt haben.“<sup>2</sup>

80. Der göttliche Heiland hat bestimmte Stunden durch sein Gebet geheiligt; die Apostel haben nach der Erzählung der heiligen Schrift bestimmte Gebetsstunden eingehalten, die dritte (Akt. 2, 2; 2, 15), die sechste (Ebenb. 10, 9), die neunte (Ebenb. 3, 1), Mitternacht (Ebenb. 16, 25). Nach dem Vorbilde der Apostel beteten auch die Gläubigen zu bestimmten Stunden, anfänglich privatim, später gemeinsam, besonders des Morgens und Abends<sup>3</sup>, um die dritte, sechste, neunte Stunde<sup>4</sup>, um Mitternacht, bei dem ersten Hahnenschrei<sup>5</sup>, wobei sich mit den Geistlichen auch das gläubige Volk am Gebetsorte, d. h. in der Kirche, einfanden. Dem Bedürfnisse des gemeinsamen Gebetes konnte mehr in der Zeit des Kirchenfriedens als unter der Verfolgung genügt werden. Im Laufe der Zeit wurden für die einzelnen Stunden die betreffenden Gebete geordnet, indem die Regeln der Orden, die Kanonen der Concilien, die Bemühungen des apostolischen Stuhles, im Gottesdienste Uebereinstimmung, Einheit herbeizuführen, Einfluß hatten. Von Papst Damasus bis Gregor I., den Großen; von diesem bis auf Gregor VII., welcher das bis dahin vielfach doppelte *Officium de tempore* und *de festo* zunächst für die päpstliche Kapelle in *Cines* (*breve orarium*) zusammenlegen ließ, was in andern Kirchen, besonders aber im Franciskanerorden nachgeahmt wurde; von Gregor VII. bis auf das *Tribentinum* (Sess. XXV.) reichen die hierauf bezüglichen Anordnungen des apostolischen Stuhles. Die letzte Hand legten die Päpste Pius V., Clemens VIII., Urban VIII. an<sup>6</sup>. Nach

<sup>1</sup> Ps. 118, 164.

<sup>2</sup> Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel. S. 362.

<sup>3</sup> Const. apost. lib. VIII. cp. 34—39.      <sup>4</sup> *Tertull.* de oratione.

<sup>5</sup> Const. apostol. l. c. *Precationes facite mane, tertia, sexta et hora diei nona, vespere atque ad galli cantum.*

<sup>6</sup> Müller, l. c. p. 525. *Officium divinum temporis decursu variam formam induit. Concilium Tridentinum sess. XXV. novam reformationem Breviarii fieri jussit. S. Pius V. illud emendavit, additionibus nonnullis auxit, atque per bullam: Quod a nobis, die 7. Julii 1568 omnia alia Breviaria, quae ab institutione seu legitima consuetudine non superabant 200 annos, prohibuit simulatque declaravit, omnes ad horas obligatos non satisfacturos officio suo, si alio Breviario utantur; permisit insuper, ut etiam ducentis annis antiquiora in Breviarium Romanum immutari possint, si Episcopus et universum capitulum consentiant. — Praeterea non prohibita, sed laudabiles existimatae sunt*

seiner gegenwärtigen Einrichtung umfaßt das Brevier vier nach den Jahreszeiten benannte Theile; jeder Theil enthält: 1) Psalterium dispositum per hebdomadam, cum ordinario officii de tempore; 2) Proprium de tempore; 3) Proprium Sanctorum; 4) Commune Sanctorum; 5) verschiedene Anhänge; 6) Officia propria Sanctorum ex Iudulto apostolico aliquibus in locis recitanda. — Das tägliche Gebetspensum umfaßt ein officium nocturnum, das Matutin und Laudes einschließt, und ein officium diurnum, das aus Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet besteht, von denen die erste (angeblich durch den hl. Benedikt zuerst eingeführt) das kirchliche Morgengebet, die letztere (angeblich von Kassian zuerst angeordnet) das kirchliche Abendgebet darstellen.

81. Das Breviergebet ist das beständige Gebet der streitenden Kirche Gottes auf Erden, durch dessen Vollziehung sie den Auftrag des Herrn, immer zu beten (Luc. 18, 1), erfüllt und dem betenden Erlöser sowie der triumphirenden Kirche, die ununterbrochen ihr dreimal Heilig vor dem Throne Gottes ertönen läßt (Apoc. 8, 4), sich ähnlich macht. Die Kirche legt indessen die Aufgabe, dieses Gebet zu verrichten, nicht allen ihren Kindern, sondern nur den Mitgliedern bestimmter, in besonderer Weise Gott geweihter Stände auf. Nach dem heutigen Rechte, das sich theils durch Gewohnheit, theils durch positive Gesetze ausgebildet hat, sind zum Brevier verpflichtet:

a) Alle Kleriker, welche eine höhere Weihe empfangen haben, vom Tage und der Stunde des Subdiaconats an<sup>1</sup>. Wird der Subdiacon z. B. um 9 Uhr ordinirt, dann hat er für jenen Weihetag das Brevier mit der Terz zu beginnen; er könnte die für ihn pflichtmäßigen Stundengebete nicht vor der Ordination gültig verrichten, da man eine Obligation, ehe sie kontrahirt ist, nicht erfüllen kann.

b) Die Religiösen beiderlei Geschlechtes, welche in einem von der Kirche approbirten Orden Profeß gemacht und sich mit ihrer Regel zum Breviergebet verpflichtet haben. Sie müssen dasselbe sub levi beim Mangel eines hinreichenden Entschuldigungsgrundes im Chore und abwechselnd beten, wenn hinreichende Stimmen — vier genügen — vorhanden sind; jene, die nicht bei dem gemeinsamen Chorgebete erscheinen, müssen bei Vermeidung von schwerer Sünde das Brevier für sich beten. Der aus dem Ordensverbande Ausgestoßene ist zum Brevier nicht mehr

---

reformationes peculiaries Breviariorum 200 annis antiquiorum juxta Romanum, sed accedente S. Sedis revisione et confirmatione. Acta S. Sedis. Vol. IV. p. 497 ss.

<sup>1</sup> Concil. Lateran. IV. Pius V. „Quod a nobis“.

verbunden, außer er hätte eine höhere Weihe empfangen oder ein Beneficium erlangt. Diese Bestimmungen beruhen auf dem Gewohnheitsrecht, das Papst Gregor X. bestätigte<sup>1</sup>.

c) Die Beneficiaten, auch wenn sie die höheren Weihen nicht empfangen haben und dem Ordensstande nicht angehören. Beneficiaten, welche in den ersten sechs Monaten nach Uebertragung des Beneficium ohne Grund das Breviergebet unterlassen, sündigen (wie Brevierpflichtige, welche kein Beneficium haben) gegen die Religion, ohne eine Restitutionspflicht zu incurriren; solche, die später nach erlangtem Besitz das Brevier nicht beten, verletzen nach Anordnung der Kirche außer der Religion auch noch die commutative Gerechtigkeit und incurriren deßhalb als Strafe die Restitutionspflicht; sie müssen für Unterlassung von Matutin und Laudes die Hälfte, für jede Hore den sechsten Theil des täglich anfallenden Früchtertrages an die Kirchenfabrik oder die Armen restituiren; und wenn sie nach kanonischer Mahnung fortfahren, das Brevier nicht zu beten, des Beneficiums beraubt werden<sup>2</sup>. Wer ein einfaches Beneficium, d. h. lediglich die Verpflichtung, das Brevier zu beten, sonst nichts Amtliches zu vollziehen hat, müßte, falls er in Folge der Unterlassung des Breviergebetes restitutionspflichtig wird, von seinem Gesamteinkommen die Restitutionspflicht pro rata parte erfüllen. Wer auf den Titel seines Beneficium auch noch anderen Obliegenheiten außer dem Brevier nachkommen muß, dürfte, falls er in Folge der Unterlassung des Breviers restitutionspflichtig würde, nach einer milden Interpretation von Papst Pius V. statt von dem Gesamteinkommen, nur von einem Theil desselben Restitution leisten<sup>3</sup>, vorausgesetzt, daß die übrigen Obliegenheiten nicht unerfüllt blieben<sup>4</sup>.

82. Das tägliche Breviergebet muß jeden Tag, diesen von Mitternacht zu Mitternacht gerechnet, verrichtet werden. Nach Umfluß des Tages hört auch die Obligation für den verwichenen Tag auf, das Brevier zu beten. Die an einem Tage versäumte Pflicht kann am folgenden Tage nicht mehr nachgeholt werden. In früherer Zeit wurden die Matutin nach Mitternacht, die Laudes bei Tagesanbruch, die Prim nach Sonnenaufgang, die Terz um neun Uhr Vormittags, die Sext um zwölf Uhr Mittags, die Non um drei Uhr Nachmittags (nach gegenwärtig üblicher

<sup>1</sup> S. *Alphons.* l. c. l. V. n. 142.

<sup>2</sup> Concil. Lateran. V. Sect. 9. S. *Pius V.* „Ex proximo“.

<sup>3</sup> S. *Alphons.* l. c. n. 565.

<sup>4</sup> Vergl. Propp. damn. ab *Alexandro VII.* 20. 21. 33. *Denzinger*, l. c. n. 991. 992. 1004.

Stundenanzahl in Deutschland), die Vesper bei Sonnenuntergang, das Completorium bei dem Anbruch der Nachtämmerung gebetet. In der Gegenwart wird diese Zeitbestimmung nicht mehr so genau eingehalten. Matutin und Laudes können nach einem durch Gewohnheit eingeführten Privilegium schon am Nachmittag vorher, von jener Stunde an, die zwischen Mittag und Sonnenuntergang in der Mitte liegt und nach verrichteter Vesper, die den kirchlichen Tag beginnt, erlaubt anticipirt, die kleinen Horen, von der Prim bis Non inklusive, von Mitternacht oder vom Anbruch des Tages an bis Mittag oder drei Uhr Nachmittags, Vesper und Complet von Mittag bis Mitternacht erlaubt recitirt werden. Wenn die Zeit, welche für die einzelnen Stundengebete bestimmt ist, unbenützt vorüberging, hört die Obligation, das Stundengebet zu verrichten, nicht auf, sondern dauert bis zum Schluß des Tages um Mitternacht fort; bis dahin kann und soll ihr durch Verrichtung des ausgelassenen Gebetes entsprochen werden. Der celebrirnde Priester muß, um einen Defect zu meiden, vorher Matutin und Laudes gebetet haben<sup>1</sup>. Das tägliche Gebetspensum ist nach Vorschrift des Directorium der Kirche, bei welcher der Brevierpflichtige bedienstet ist, beziehungsweise des Ordens, der Diocese u. s. w. zu wählen; die Reihenfolge der Stunden ist ohne hinreichenden Grund nicht abzuändern. — Das Gebet selbst ist nach entsprechender Vorbereitung mit Würde, Aufmerksamkeit und Andacht und in der rechten Intention zu verrichten<sup>2</sup>.

### 83. Von der Pflicht des Breviergebetes entbinden:

a) Die physische und moralische Unmöglichkeit, es zu beten; so entschuldigt der Mangel eines Formulars denjenigen, der es nicht auswendig weiß, natürliche Vergessenheit, schwere Krankheit und Rekons-

<sup>1</sup> Missale Roman. Rubricae generales XV. 1. Missa privata saltem post Matutinum et Laudes quacumque hora ab aurora usque ad meridiem dici potest.

<sup>2</sup> Conc. Lateran. IV. Districte praecipientes in virtute obedientiae, ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum, quantum eis dederit Deus, studiose celebrent et devote. Nach der Glossa bezieht sich studiose auf das officium oris, devote auf das officium cordis. — Das Concil. Trident. sess. XXIV. cp. 12. reform. schreibt in Bezug auf die zum Chorgebet Verpflichteten: Omnes vero divina per se, et non per substitutos, compellantur obire officia... atque in choro ad psallendum instituto, hymnis et canticis Dei nomen reverenter, distincte et devote laudare, wobei sich reverenter auf die Körperstellung, distincte auf das mündliche Aussprechen, das ohne Unterbrechung fortzugehen hat, bezieht, beides dem studiose des Conc. Lat. entspricht. Zu vergleichen ist das mit dem Worte „aperi“ beginnende Vorbereitungsgebet im römischen Brevier.

valeszenz nach dem klugen Urtheil von Sachverständigen, als Aerzten, Oberen u. s. w.

b) Die im Interesse der Nächstenliebe unverschiebbar vorzunehmenden Amtsgeschäfte, wie Beicht hören, Predigen, Katechetischen Unterricht erteilen u. s. w., die sich als Forderungen des natürlichen Sittengesetzes darstellen.

c) Die Dispensation von Seite des kompetenten Obern, des Papstes, des Bischofes, des Ordensobern, auf Gründe hin, die für sich eine Entbindung nicht herbeizuführen vermögen<sup>1</sup>. — Kirchliche Censuren befreien nicht von der Pflicht, das Brevier zu beten; nur dürften die mit Censuren Belegten, die in höheren Weihen stehen als der Subdiakon, sich nicht des: Dominus vobiscum bedienen, sondern müßten, wie der Subdiakon u. s. w. sagen: Domine, exaudi orationem meam.

84. Dem Breviergebete sind Anhänge beigegeben, welche den Charakter öffentlicher Gebete haben: Officium Beatae Mariae Virginis in Sabbato; das Officium parvum Beatae Mariae Virginis; Officium defunctorum; die fünfzehn Gradual- und sieben Buß-Psalmen; die Vitanen von allen Heiligen mit den entsprechenden Orationen.

85. Zum öffentlichen Gebete der Kirche können gezählt werden:

a) Die in den liturgischen Büchern vorgeschriebenen Processionen am Feste Maria Lichtmeß, am Palmsonntag, am Feste des hl. Markus und an den drei Wochentagen vor dem Feste Christi Himmelfahrt (Litaniae majores et minores); die theophorischen Processionen am Gründonnerstag, Charfreitag und Char Samstag, am Frohnleichnamsfeste und innerhalb seiner Oktave; die bei besondern kirchlichen Veranlassungen durch die kirchlichen Oberen angeordneten oder durch Gewohnheit zur Uebung gewordenen Processionen u. s. w.

b) Die Aussetzung des allerheiligsten Sakramentes des Altars zur ewigen Anbetung oder zu dem vierzigstündigen Gebet.

c) Der Segen mit dem allerheiligsten Sakrament im Ciborium oder in dem Ostensorium und die Gebete, unter denen derselbe erteilt und empfangen wird, wiewohl in diesem Falle das Sakramentale die Hauptsache zu bilden scheint.

<sup>1</sup> Unter den den Bischöfen Bayerns, Österreichs u. s. w. verliehenen Quinquennalfakultäten lautet die XVIII. Recitandi rosarium vel alias preces, si Breviarium secum deferre non poterit, vel divinum officium ob aliquod legitimum impedimentum recitare non valeat.

## § 23. Das Privatgebet.

86. Das öffentliche Gebet der Kirche war von Anfang an so eingerichtet, daß alle Gläubigen daran Theil nehmen konnten; es wurde mündlich, in der Kirche, gemeinschaftlich verrichtet, wiewohl es nur für jene, welche zur Theilnahme von Seite der Kirche verpflichtet waren, als öffentliches Gebet im eigentlichen Sinne Geltung hatte<sup>1</sup>. Den Mahnungen der Kirche Folge gebend wohnten die Gläubigen dem kirchlichen Stundengebet an, wiewohl nur die Anhörung der heiligen Messe, die zwar nicht zum Stundengebet gehört, aber mitten in dasselbe hineinverlegt ist, an den Sonn- und Feiertagen als Pflicht vorgeschrieben war. Verschiedene Ursachen, unter ihnen der Umstand, daß das Volk die Psalmen nicht mehr mitbeten konnte, bewirkten, daß die Theilnahme des Volkes an dem öffentlichen Gebete aufhörte. Es sollte ihm ein Ersatz gegeben werden durch sogenannte Volksandachten, welche eine Nachbildung, beziehungsweise Erweiterung des öffentlichen Gebetes waren und in reicher Mannigfaltigkeit entstanden sind. Es bildeten sich Laienbreviere.

87. Im Franziskanerorden wurde vorgeschrieben, daß die Laienbrüder und Tertiärer statt des Stundengebetes eine bestimmte Zahl von Vaterunsers beten sollten<sup>2</sup>, eine Anordnung, welche in anderen Orden für die Laienbrüder, sowie in Bruderschaften Nachahmung fand und bald weit verbreitet wurde. Der hl. Dominikus und der von ihm gestiftete Predigerorden verbreitete das schon vor ihm bekannte Rosenkranzgebet, das dem Officium parvum B. M. V.<sup>3</sup> nachgebildet ist, auch der Marianische Psalter (*Palterium Dominae nostrae* [Sixtus IV.]) heißt. Es umfaßt hundertfünfzig Ave Maria, wie das Psalterium ebenso viele Lieder enthält. Die Ave Maria werden nach Dekaden gezählt, die durch Vaterunser eingeschlossen werden; bei jeder Dekade werden Geheimnisse aus dem Leben unseres Herrn in dem Ave Maria nach Jesus eingelegt. Je fünf Dekaden machen einen Theil des dreigliederigen Gebetes aus, den freudenreichen, schmerzhaften, glorreichen Rosenkranz; diese drei Theile stellen in ihren Geheimnissen das Leben unseres Herrn, seine Kindheit,

<sup>1</sup> Siehe § 21. n. 69.

<sup>2</sup> Die Laienbrüder beten für die Matutin 24, für die Laudes 5, für die kleinen Horen je 7 (28), für die Vesper 12, für das Completorium 7 Vater unser; die Tertiärer beten für die Matutin 12, für jede Hore 7 Vater unser und fügen der Prim das apostolische Glaubensbekenntniß und den 50. Psalm bei.

<sup>3</sup> Siehe § 22. n. 84.

sein Leiden und seinen Tod, seine Glorie dar und schließen sich an die drei Festkreise des Kirchenjahres an. Es kann von dem Einzelnen und in Gemeinschaft mit Mehreren abwechselnd verrichtet werden, freiwillig oder in Folge einer Verpflichtung, z. B. als auferlegte Buße, als Ableistung eines Gelübdes<sup>1</sup>. Es ist ein frommes, heiliges Gebet, vom heiligen Geiste eingegeben (Papst Pius V.), und geeignet, alle Wirkungen des Gebetes nach sich zu haben. — Andere Gebete sind die Litaneien, von denen einzelne für den gemeinsamen Gottesdienst in der Kirche allgemein oder speciell approbirt sind. Allgemein approbirt sind außer der Litanei von allen Heiligen, welche am Feste des hl. Markus und an den drei Bitttagen als öffentliches Gebet gebetet wird und in die Liturgie des Char- und Pfingst-Samstags, in den Ordinationsritus, in den Ritus der Kirchweihe u. s. w. aufgenommen ist, die lauretanische Litanei und die Litanei vom heiligsten Namen Jesu. Die specielle Approbation einzelner Litaneien erfolgt von Seite der Rituskongregation. Die für den Privatgebrauch verwendbaren Litaneien bedürfen der Genehmigung von Seite des Bischofes, die dann erteilt ist, wenn das Gebetbuch, in welchem sie enthalten sind, die oberhirtliche Druckbewilligung erlangt hat.

88. Täglich, wöchentlich, zu verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres kehren Andachten wieder, welche dem Privatgebrauch der Gläubigen empfohlen werden. Täglich wird dreimal, in der Frühe, Mittags und Abends, das Zeichen gegeben, den englischen Gruß (*Angelus Domini*) zu beten, beziehungsweise der armen Seelen im Fegfeuer fürbittweise zu gedenken; täglich sind wir gemahnt, das Morgen- und Abendgebet, beim Mittag- und Abendessen das kirchliche Tischgebet (*benedictio mensae*) zu verrichten oder durch ein anderes Formular zu ersetzen. — Wöchentlich kehrt der Sonntag wieder, mit ihm die Pflicht, die heilige Messe zu hören, welcher Pflicht am besten durch Gebet während derselben entsprochen werden kann; Donnerstag wird nach der Komplet ein Gebet zur Erinnerung an die Todesangst Jesu am Delberg, Freitags nach der Non ein anderes zum Andenken an den Tod Christi verrichtet; der Samstag dient der Verehrung der allerheiligsten Jungfrau. — Unter den Monaten des

<sup>1</sup> Die Frage, ob derjenige, welcher in Folge einer Verpflichtung den Rosenkranz zu beten hat, dieser genügt, wenn er ihn, statt ihn allein zu beten, mit einem Socius oder Mehreren betet, ist ohne Zweifel zu bejahen, nach Analogie des Breviergebetes. Die Mehreren, welche miteinander beten, bilden eine Einheit; sie communiciren sich die Gebetstheile; von jedem wird nach moralischer Schätzung angenommen, er habe das Ganze geleistet.



Jahres ist der Mai wieder der Verehrung unserer lieben Frau, der Juni der Anbetung des Herzens Jesu, der Juli der Anbetung des kostbaren Blutes u. s. w. geweiht. Während des Adventes werden bestimmte Andachten gehalten, welche als Vorbereitung auf das heilige Weihnachtsfest dienen; während der Fastenzeit sind Delbergandachten, Absingen des Ps. Miserere, Abbeten des Kreuzweges dem gläubigen Volke besonders empfohlen; die Charwoche, die Oktave des heiligen Frohnleichnamsfestes, das Herz-Jesu-Fest, die Allerseelenzeit, die Feste der allerseligsten Jungfrau, des hl. Joseph, Patron der Kirche, und anderer Heiligen führen anziehende und erhebende Andachten mit sich, welche zum Privatgebet einladen.

89. Den kirchlichen Processionen im öffentlichen Gebete<sup>1</sup> entsprechen im Privatgebet die Wallfahrten (*peregrinationes sacrae*), d. i. die Besuche solcher Orte und Kirchen, welche durch das Leben Jesu, seiner jungfräulichen Mutter und anderer Heiligen Gottes, durch ihre Reliquien, durch Gnadenbilder, durch auffallende Gebetserhörungen ausgezeichnet sind. Sie sind ein freiwillig unternommenes Bußwerk, wecken und vermehren die Andacht, bieten Gelegenheit, mehr und ungestört zu beten, und dienen zur Verherrlichung Gottes und seiner Heiligen. Sie können wohl mißbraucht werden; aber um des möglichen Mißbrauches willen ist der Werth des guten Gebrauches nicht zu unterschätzen und herabzusetzen.

90. Den einzelnen Familien ist gemeinsame Haus- oder Familien-Andacht Morgens und Abends, gemeinsames Tischgebet vor dem Familienaltar zu empfehlen. Daran schließt sich das specielle Privatgebet des Individuum sowohl innerhalb der Kirche — Besuchen des Allerheiligsten — als außerhalb derselben bei verschiedenen Veranlassungen.

#### § 24. Das unmittelbare und mittelbare Gebet.

91. Das unmittelbare Gebet ist jene Art des Gebetes, in welchem wir uns mit Ausschluß von geschaffenen Mittelspersonen an Gott wenden, um Erhörung zu finden. Es ist ein Akt des höchsten absoluten Gottesdienstes<sup>2</sup>, ein nothwendiges Mittel der Gnadenspendung und des Heiles für die Erwachsenen<sup>3</sup>, eine Quelle, die dem Bittenden alle nothwendigen und nützlichen geistlichen und zeitlichen Güter auf dem Wege der Erhörung

<sup>1</sup> Siehe § 22. n. 85.    <sup>2</sup> Siehe I. Hptst. § 4. n. 24.

<sup>3</sup> Siehe § 17. n. 47. 48.

zuführt<sup>1</sup>. Es begreift in sich die Gebete, welche wir an den dreieinigen Gott und an den menschgewordenen Sohn Gottes richten, mit Einschluß jener, welche zu Ehren des allerheiligsten Altars sakramentes sowie des allerheiligsten Herzens Jesu gebetet werden<sup>2</sup>. Der weitaus größte Theil der Gebete, aus denen die Liturgie besteht, gehört dieser Klasse von Gebeten an.

92. Unter den hieher bezüglichen vorhandenen Formularen von Gebeten nimmt den ersten Platz das Gebet ein, welches unser Herr seinen Jüngern und Aposteln gelehrt hat und das wir als Gebet des Herrn oder nach seinen Anfangsworten als Vaterunser bezeichnen, ein Gebet, das durch seine Würde, durch seinen Inhalt und seine Kürze, durch seine Fruchtbarkeit sich auszeichnet, alle Gegenstände des Bittgebetes, sowie die Ordnung, in welcher sie verlangt werden können, enthält und ausspricht. Es besteht aus drei Theilen, der Einleitung, den sieben Bitten, dem Schluß.

In der Einleitung reden wir Gott an: Vater unser, der du bist in dem Himmel. Durch das Wort „Vater“ bringen wir das Verhältniß unserer Annahme an Kindesstatt, das durch die Gnade des Erlösers ist verwirklicht worden, und zugleich den Willen Gottes, uns zu helfen, in Erinnerung; denn wie ein Vater, dem natürlichen Zuge seines Herzens folgend, sich bestrebt, seinen Kindern Gutes zu thun, so in unendlich höherer Weise — Gott. Wir nennen ihn „unsern“ Vater, weil er der gemeinsame Vater Aller ist, und weil wir für Alle, die unsere Brüder sind, beten. Die Stellung des unser nach Vater ist Folge der wörtlichen Uebersetzung aus dem Lateinischen. Wir legen Gott das Sein im Himmel bei und drücken damit seine Macht und Herrlichkeit aus. Im Himmel wird Gott geschaut, während er anderswo unsichtbar ist und sich verborgen hält, als wäre er nicht dort; zugleich wird die Sehnsucht nach dem Himmel, der unser Ziel, unsere Heimath ist, angeregt. So Gott anredend, was der oratio entspricht<sup>3</sup>, wollen wir nicht Gott auf unser Gebet aufmerksam machen, sondern in uns das Vertrauen auf Erhörung erwecken.

Von den sieben Bitten, welche unsere Sehnsucht nach Gott ausdrücken, beziehen sich die zwei ersten auf Gott, unser letztes Ziel, die übrigen fünf auf die Mittel, durch deren Gebrauch wir zum

<sup>1</sup> Siehe § 16. n. 43—46.

<sup>2</sup> Siehe § 12. n. 13—15.

<sup>3</sup> Siehe § 15. n. 37.

letzten Ziel gelangen können. In der ersten Bitte: „Geheiligt werde dein Name“, ist der Name der Ausdruck für Gott nach allem, was er ist und heißt; er soll geheiligt, d. i. als das, was er ist und heißt, als der Allmächtige und Gute, von Allen erkannt, über Alles geliebt und gefürchtet, durch Erweisung der äußern Ehre verherrlicht werden, worin das letzte und höchste Ziel der Kreatur besteht. In der zweiten Bitte: „Zukomme uns dein Reich“, verstehen wir unter dem Reich das messianische Reich, die Kirche, die Jesus Christus gestiftet hat, in der er herrscht und alle Feinde sich unterwirft, die treuen Glieder dagegen beseligt. Dieses Reich soll zu unserer Beseligung uns zu Theil werden, sich in uns herstellen und ausgestalten <sup>1</sup>. — Von den nachfolgenden Bitten beziehen sich die zwei ersten auf Mittel, deren Gebrauch direct zur ewigen Seligkeit führt, die drei folgenden auf solche, deren Anwendung indirect, durch Entfernung von Hindernissen die Seligkeit vermittelt. In der Bitte: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“, ist der Wille Gottes a) jener, welcher im Sittengesetz enthalten und ausgesprochen ist und durch Beobachtung desselben erfüllt wird, welche Beobachtung die Gnade Gottes voraussetzt, um deren Verleihung implicite gebetet wird, b) jener, der sich auf dasjenige bezieht, was sittlich besser als sein conträdictorisches Gegentheil. Dieser Wille Gottes soll auf Erden, d. i. von den Erdenbewohnern, so vollkommen vollzogen werden, wie er im Himmel, d. i. von seinen Bewohnern, den Engeln und Heiligen, vollbracht wird. Dieser Gehorsam gegen Gottes Willen führt an sich, zunächst zum Ziele, zum ewigen Leben, da er ein gutes Werk ist und als solches das Verdienst des ewigen Lebens begründet. In der Bitte: „Unser tägliches Brod gib uns heute“, steht Brod für Nahrung; diese Nahrung ist doppelt, eine Nahrung für den Leib und die Seele, welche letztere Gnade, Wahrheit, Gesetz einschließt und im Himmel zur Verklärung wird. Das Brod heißt täglich, *ἐπιούσιος* eigentlich für morgen, indem der morgige Tag im Sinn von jedem Tag oder je einem Tag gebraucht wird. In dieser doppelten

<sup>1</sup> S. Thom. Summ. 1. c. a. 9. corp. Finis noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria ejus: quorum primum pertinet ad dilectionem, qua Deum in seipso diligimus: secundum vero pertinet ad dilectionem, qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: Sanctificetur nomen tuum, per quam petimus gloriam Dei; secunda vero ponitur: Adveniat regnum tuum, per quam petimus, ad gloriam regni ejus pervenire.

Nahrung besitzen wir das Mittel, das ewige Leben zu verdienen<sup>1</sup>. In der Bitte: „Vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben unsern Schuldigern“ verlangen wir die Verzeihung der Sünden, die wir begangen haben, die Nachlassung des Meates der Schuld und Strafe, die nothwendig ist, um zum ewigen Leben zu gelangen; wir bitten darum mit Bezugnahme auf unsere eigene Versöhnlichkeit solchen gegenüber, welche uns beleidigt haben und uns etwas schulden. Diese Versöhnlichkeit ist eine Bedingung, Verzeihung der Sünden zu erlangen, aber nicht die einzige, da überdieß Reue, Beicht, Genugthuung, priesterliche Losprechung u. s. w. gefordert werden. Das wie drückt nicht ein Gleichheits-, sondern nur ein Ähnlichkeits-Verhältniß aus, da wir Gottes Barmherzigkeit und Güte nicht auf das enge Maß unserer Versöhnlichkeit gegen unsere Beleidiger einschränken wollen. In der Bitte: führe uns nicht in Versuchung, rufen wir um Befreiung von größern und gefährlichen Versuchungen, die zum Bösen verlocken; wir bitten, Gott möge Versuchungen, welche unsere Kräfte übersteigen, von uns ferne halten, oder uns stärken, um in ihnen nicht zu unterliegen<sup>2</sup>. In der Bitte: Erlöse uns von dem Uebel (a malo), verstehen Einige unter dem Uebel den Teufel, welcher der Böse (ὁ πονηρός, malus) heißt, und weiterhin alles Böse, Ueble, das er unmittelbar oder mittels böser Menschen anrichtet; Andere dagegen alle Widerwärtigkeiten, Lasten und Sorgen des Lebens, die uns zur Ungebuld u. s. w., Veranlassung werden könnten, oder alle Unvollkommenheiten, die uns als endlichen Wesen irgendwie begehen und irgendwie Gelegenheit zum Bösen bieten<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *S. Thom.* Summ. I. c. Ad finem praedictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens: Per se quidem, bonum, quod est utile in finem: Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter: uno modo directe et principaliter, sc. meritum, quo beatitudinem meremur, obediendo Deo: et quantum ad hoc ponitur: Fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra. Alio modo instrumentaliter et quasi coadjuvans nos ad merendum: et ad hoc pertinet, quod dicitur: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini (in quo intelliguntur omnia alia sacramenta), sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus.

<sup>2</sup> *S. Augustin.* Sine tentatione probatus esse nullus potest. Non oratur, ut non tentemur ullo modo, sed ut non inferamur in tentationem. Tamquam si quisquam, cui necesse sit, igne examinari, non oret, ut igne non contingatur, sed ut non exuratur.

<sup>3</sup> Der Zusatz der Recepta Matth. 6, 13 ὅτι σοῦ ἐστὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, der in den meisten Bibelhandschriften, älteren Uebersetzungen fehlt, in den constitut. apostol. lib. VII. ep. 24 sich in folgender Form findet:

Wirth müller, Religion.

Den Schluß bildet das Wort: „Amen“ d. i. es geschehe, das dazu dient, unsere Sehnsucht nach Erhörung, sowie unser Vertrauen auf sie auszudrücken.

93. Mittelbare Gebete sind jene, welche wir direkt an die allerseeligste Jungfrau, die Engel und Heiligen richten, auf daß sie durch ihre Vermittelung zu Gott gelangen, um von ihm erhört zu werden. Sie gehören, je nach dem wir in ihnen die Heiligen absolut oder relativ verehren, im ersten Fall zur untergeordneten, im zweiten Fall zur höchsten Gottesverehrung. Ihre Erlaubtheit und Nützlichkeit ist früher nachgewiesen worden<sup>1</sup>. — Die mittelbaren Gebete werden unterschieden in Gebete, welche an die allerseeligste Jungfrau, und solche, welche an die Engel und Heiligen gerichtet werden; jene sind Akte der Hyperdulie, diese gehören der Dulie an.

94. Unter den Gebeten, welche zu Ehren unserer lieben Frau in der katholischen Kirche verrichtet werden, ist das älteste, das am meisten gebrauchte und am weitesten verbreitete jenes, das mit den Worten: Ave Maria beginnt<sup>2</sup>. Es besteht aus zwei Theilen, einem Lob- und Bittgebet<sup>3</sup>, und wird aus Worten des heiligen Erzengels Gabriel, der heiligen Elisabeth und Zusätzen der heiligen Kirche gebildet<sup>4</sup>. Ave sprechen wir zur heiligen Jungfrau, nicht in dem Sinn, als würden wir ihr Heil, Frieden oder ein Gut, das ihr mangelt, wünschen und zu vermitteln suchen, sondern wir laden sie ein, über die ihr zu Theil gewordenen Güter sich

ὅτι τοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία, εἰς τοὺς αἰῶνας, kann nicht als ächter Bestandtheil des Gebetes des Herrn betrachtet werden.

<sup>1</sup> Siehe § 12. n. 16—20.

<sup>2</sup> Die älteste Formel lautet: Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Jesus. Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus. Amen. In dem von Papst Pius V. approbirten römischen Brevier war vor dem Amen nunc et in hora mortis nostrae beigefügt und für jene, welche das Brevier beten mußten, zur Pflicht gemacht. Vom Brevier ging dieser Zusatz in das Privatgebet über.

<sup>3</sup> Das Lobgebet reicht von Ave bis Jesus, das Bittgebet von Sancta Maria bis Amen.

<sup>4</sup> Von dem heiligen Erzengel Gabriel sind ausschließlich die Worte des Lobgebetes: Ave, gratia plena, Dominus tecum; von Elisabeth: benedictus fructus ventris tui, während die Worte: benedicta tu in mulieribus von beiden gesprochen wurden (Luk. 1, 28, 42.). Die Kirche hat im Lobgebet die Namen Maria und Jesus eingeschaltet und das Bittgebet hinzugefügt. Andere Zusätze aus der heiligen Schrift, wie Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi (Luc. 1, 35) oder in selbstgewählten Worten: et tu, Domina, semper sis mecum, sind weder im öffentlichen Gebet zulässig, noch für das Privatgebet zu empfehlen. Die im Rosenkranz eingelegten Geheimnisse machen eine Ausnahme (siehe § 22. n. 82).

zu freuen, und äußern selbst unser Wohlgefallen darüber<sup>1</sup>. Während der heilige Erzengel Gabriel dem Worte Ave den Namen der allerheiligsten Jungfrau nicht beifügte, sondern erst später (Luk. 1, 30) nannte, setzt die Kirche dem Ave den Namen Maria bei, um uns durch die Aussprache dieses Namens mit Ehrfurcht und Liebe gegen sie zu erfüllen, was bei dem heiligen Erzengel nicht nothwendig war, und zugleich uns in Erinnerung zu bringen, wie sehr wir ihrer bedürfen, und welche Hülfe wir von ihr erwarten<sup>2</sup>. Sie heißt voll der Gnade, wobei wir unter Gnade die ihr zu Theil gewordene heiligmachende und vorübergehende

<sup>1</sup> Wiewohl es grammatisch nicht zu rechtfertigen ist, ave aus dem a privativum = ohne und der Interjection vae oder ve = Wehe abzuleiten, so wurden doch sachgemäße und geistreiche Bemerkungen auf Grund solcher Ableitung gemacht. M. Azpilnueta (Navarrus) schreibt im commentarius de oratione cp. 19. 12ma conclusio, n. 131. Quintum, quo moveri possumus ad hanc sacrosanctam salutationem devota mente tantae Virgini faciendam, est, quod per primum illius verbum — Ave — non solum dicimus ei salve, gaude et laetare, quod proprie illa dictio significat, sed etiam, quod sit absque vae, hoc est absque ulla re vero dolore magis quam gaudio digna, quod compositio ex a, quod est: sine, et vae, quod est interjectio dolorem insinuans, repraesentat. Ita, quod, qui dicit Virgini Matri Ave, non solum ait: salve, gaude et laetare, sed etiam expers omnis mali, de quo non sit magis gaudendum quam dolendum, quia vere talis fuit: nam nullum vae sive malum habuit, quod ei bonum et meritum non fuerit, secundum omnes. Nullum vae peccati mortalis vel venialis secundum omnes, neque originalis . . . nullum etiam vae repugnantiae vel contradictionis sensibilis appetitus adversus rationem habuit (S. Thom. Summ. III. q. 27. a. 3). Nunquam oculi sui se inclinaverunt ad videndum, nec aures ad audiendum, nec manus ad tangendum, nec lingua ad gustandum, nec nares ad olfaciendum quicquam, quod ratio vetaret; nunquam risit, nunquam tristata est, nunquam amavit vel odit, nunquam loquuta est vel tacuit, nisi quomodo, quare, quando oportuit, nec minus vel magis, quam debuit. Erat quaedam cera mollissima ad opportuna, quaedam Marpesia cautes ad importuna. Fuit sine vae jacturae virginalis pudoris in sui filii conceptione, sine ulla vae doloris in partu ejusdem. Fuit sine vae corruptionis corporis sui sanctissimi in morte, siquidem, ut mea (quae communis est) fides habet, antequam corrumperetur, suscitavit eam, qui in ea se humanavit et locavit eam (in corpus redeunte anima) integram ad suam dexteram super omnes choros angelorum, ubi utinam eam videamus oculis animi vae vacuis, maxima cum alacritate dicentes ei: Ave, gaude et laetare, quae sine ullo vae semper fuisti. Amen. Häufig findet sich der Umstand, daß ave rückwärts gelesen, den Namen Eva gibt, dahin ge deutet, daß die heilige Jungfrau in der Heilsoökonomie ein Gegenbild zu Eva ist; Ibid. n. 142. Benedicta filia Evae, olim maledictae, quae tua benedictione maledictionem ejus delevisti; benedicta virgo Ave vocata, transpositis literis Eva; benedicta, quae ut nomine, ita opere fuisti ei obversa, juxta illud etc.

<sup>2</sup> Grimm, Geschichte der Kindheit Jesu, S. 415 ff. Maria bedeutet Herrin, bitteres Meer; über Meeresstern vergl. Zeitschrift für kath. Theologie, III. Jahrg. III. S.

Gnade, die Gaben des heiligen Geistes, die umsonst oder zur Heiligung des Nächsten gewährten Gnaden, die Privilegien, deren sie sich erfreute, verstehen. Die Gnade ist ihr in Fülle zu Theil geworden, die nur von der Gnadenfülle der menschlichen Natur Christi (Joh. 1, 14) übertroffen wird, aber jene, die bloßen Geschöpfen zu Theil wird, übertrifft, weßwegen sie davon Allen mittheilt und Alle von ihr nehmen, „der Gefangene Erlösung, der Kranke Heilung, der Traurige Trost, der Sünder Verzeihung, der Gerechte Gnade, die Engel Freude, die ganze Dreifaltigkeit Ruhm, der Sohn Gottes endlich die Substanz seines Fleisches“<sup>1</sup>. Das Wort: Dominus tecum ist assertorisch, nicht optativ zu verstehen, der Herr ist (nicht sei) mit dir. Der Herr ist nicht bloß der Sohn, der von ihr seine menschliche Natur annahm, sondern auch der Vater, der seinen Sohn auch zu dem ihrigen machte, und der heilige Geist, der das Geheimniß der Menschwerdung vollzog, die drei Personen, die Ein Herr sind<sup>2</sup>. Der Herr ist mit ihr, um sie zu dem zu machen, was sie ist, was sie selbst verkündete mit den Worten: „Großes hat an mir gethan, der mächtig ist“ und „selig werden mich preisen alle Geschlechter.“<sup>3</sup> Sie ist gebenedeit unter den Weibern, d. h. die ihr zu Theil gewordene Gnadenfülle wird als solche anerkannt, es wird dafür Gott Dank erstattet, sie selbst wird vor allen ihres Geschlechtes verherrlicht und gerühmt. Ihr ähnlich wird auch ihr Sohn, die Frucht ihres Leibes, dessen heiligsten Namen Jesus die heilige Kirche beifügt, gebenedeit, nur in größerm Maß, im höhern Grad<sup>4</sup>: Er ist gebenedeit, nicht um ihretwillen, sondern sie um seinetwegen; größere Segnungen, höhere Gnaden ruhen in ihm und strömen auf die Menschheit über, da er Gott, die absolute Heiligkeit ist und alle zur Heiligkeit führt, auch die heilige Jungfrau; das dem Sohne zukommende überragende Gebenedeitsein vermindert den Ruhm der heiligen Jungfrau nicht, sondern vermehrt und erhöht ihn. — In dem von der Kirche beigefügten Bittgebet rufen wir die heilige Jungfrau um ihre Fürbitte an. Wir nennen sie heilig und Mutter Gottes (θεοτόκος), in letzterem Titel ihre alles Geschöpfliche überragende Würde, im erstern Worte, ihre für ihre hohe Bestimmung geforderte und errungene persön-

<sup>1</sup> S. Bernardus serm. 7. de Assumpt.

<sup>2</sup> Symb. Athan. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus.

<sup>3</sup> Luc. 1, 48, 49.

<sup>4</sup> Joann. 1, 14. Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.

liche Heiligkeit ausdrückend, beides zu dem Zwecke, sie zu ehren und gegen uns mild und barmherzig zu stimmen, oder vielmehr, um uns für die Erweise ihrer Milde und Barmherzigkeit empfänglich zu machen. In diesen Worten wird das vorausgehende Lobgebet recapitulirt und für die Erhörung des Bittgebetes verwendet. Nach dieser Anrufung wird das Bittgebet in die Worte gekleidet: Bitt für uns (arme) Sünder. Im Bitten bethätigen wir den Glauben von der Nothwendigkeit des Gebetes<sup>1</sup>; indem wir die heilige Jungfrau anrufen, bekennen wir, daß die Heiligen für uns bitten, und dieses uns nützlich, heilsam sei<sup>2</sup>. Die Bitte wird in der Mehrzahl vorgetragen, wie das Vaterunser; sie ist, wie dieses, allgemein gehalten, Bitte und Fürbitte zugleich; wir flehen für uns und für Andere. Wir nennen uns (arme) Sünder, um uns vor Gott und der heiligen Jungfrau zu verdemüthigen, unsere Hülfbedürftigkeit auszudrücken und zu erkennen zu geben, daß geistliche Güter, welche dem Sünder mangeln, ihr abzuhelpen vermögen. In dem Zusätze: Setzt und in der Stunde unseres Absterbens, drücken wir aus, daß wir zu jeder Zeit unserer Pilgerfahrt, im Leben und Sterben, der Hülfe von Oben, der göttlichen Gnade bedürfen. In dem Worte Amen wird einerseits unsere Sehnsucht nach Erhörung der Bitte, andererseits das Vertrauen auf ihre Erfüllung durch Vermittelung der heiligen Jungfrau<sup>3</sup> zum Ausdruck gebracht.

Die Protestanten verwerfen das Ave Maria, weil es ein Bittgebet ist, in welchem die seligste Jungfrau um ihre Fürbitte angerufen wird, was sie für unerlaubt halten; und weil im Lobgebet die biblischen Worte, aus denen es zusammengesetzt ist, in einem andern Sinn gebraucht werden, als sie hatten, da sie zum ersten Male ausgesprochen wurden. Die gegen die Erlaubtheit der Anrufung der Heiligen von Seite der Protestanten vorgebrachten Gründe sind früher gewürdigt worden<sup>4</sup>. Hinsichtlich der Bedenken, welche gegen die Zulässigkeit des Lobgebetes im Ave Maria vorgebracht werden, ist zu erwidern: es ist kein Mißbrauch der heiligen Schrift, die in ihr enthaltenen Worte, die ursprünglich zu einer andern Zeit, zu andern Zwecke, unter andern Umständen vorgetragen wurden, in einem vom ersten Literalsinn verschiedenen zu gebrauchen und ihnen akkommodationsweise einen neuen Sinn, den Gebetsinn, zu unterlegen. In ganz ähnlicher Akkommodation werden auch andere Worte, Gebete wiederholt und gebraucht, z. B. die Psalmen, das Gebet des Herrn. Wir sind allerdings keine Engel, sondern Menschen;

<sup>1</sup> Siehe § 17. n. 47.<sup>2</sup> Siehe § 12. n. 18—20.<sup>3</sup> Siehe § 12. n. 19.<sup>4</sup> Siehe § 12. n. 16.



aber wir können den Erzengel Gabriel in dem Lobe der allerjeligsten Jungfrau nachahmen und die gleichen Lobesworte in unserer Weise wiederholen.

95. Die Gläubigen der katholischen Kirche verbinden das Ave Maria mit dem Gebet des Herrn; sie sind verpflichtet, dasselbe wie das Gebet des Herrn, und das apostolische Glaubensbekenntniß zu erlernen und auswendig zu wissen; denn sie enthalten die Grundwahrheiten des katholischen Glaubens. Eltern, und im Falle ihrer Ermangelung, Pächten haben deßhalb die Pflicht, ihre Kinder in den genannten Gebeten entsprechend zu unterrichten<sup>1</sup>. Die drei genannten Gebete bilden einen Bestandtheil des kirchlichen Stundengebetes; sie bilden den Anfang der Matutin und Prim und werden am Schluß des Kompletorium recitirt; das Vater unser und Ave Maria werden vor jeder Hore gebetet mit Ausnahme der Laudes und des Kompletorium. Auf die Verwendung des Ave Maria im Rosenkranz und im Angelus Domini ist früher hingewiesen worden<sup>2</sup>. Es kann mit vielen anderen Gebeten in Verbindung gebracht werden.

96. Außer dem Ave Maria hat die Kirche die sogen. Marianiſchen Antiphonen: Alma Redemptoris Mater, Ave Regina coelorum, Regina coeli laetare, Salve Regina am Schluß der kirchlichen Tageszeiten angeordnet, die Lauretaniſche Litanei approbirt, in den übrigen Litaneien, in denen die Heiligen angerufen werden, den Namen der heiligen Maria den übrigen Heiligen vorangesezt.

97. Die heiligen Engel werden in der Litanei von allen Heiligen nach der seligsten Jungfrau und vor den übrigen Heiligen um ihre Fürbitte angerufen, jene, deren Namen aus der heiligen Schrift bekannt sind, Michael, Gabriel, Raphael, namentlich, die übrigen nach ihren Chören, repräsentirt durch die Engel und Erzengel, und Ordnungen<sup>3</sup>. Im Kompletorium werden sie eingeladen, in unserer Wohnung zu weilen

<sup>1</sup> Pontificale Romanum, I. de confirmandis. Expedita itaque Confirmatione Pontifex sedens accepta mitrâ patrinis et matrinis annuntiat, quod instruant filios suos bonis moribus, quod fugiant mala et faciant bona et doceant eos *Credo in Deum, et Pater noster et Ave Maria*; quoniam ad hoc sunt obligati.

<sup>2</sup> Siehe § 22. n. 82. 83.

<sup>3</sup> Sancte Michael, ora pro nobis; S. Gabriel, o. p. n.; S. Raphael, o. p. n. Omnes sancti angeli et archangeli, orate pro nobis. Omnes sancti beatorum spirituum ordines, orate pro nobis. Cf. festa s. Michaelis Arch. (29. Septbr.), s. Gabrielis Arch. (18. Mart.), s. Raphaelis Arch. (24. Octbr.). Itinerarium clericorum.

während der Nacht und uns im Frieden zu beschützen<sup>1</sup>. Besonders wirksam erweist sich die Verehrung und Anrufung der heiligen Schutzengel<sup>2</sup>.

98. Die Heiligen Gottes werden von der Kirche unterschieden als solche, welche in ihrem Leben dem alten Bunde angehörten, dargestellt durch die Patriarchen und Propheten, und als solche, welche nach Christus lebten und im neuen Bunde standen; letztere umfassen die hl. Apostel mit Einschluß der heiligen Evangelisten und Jünger des Herrn, die heiligen Martyrer, Bekenner, Bischöfe und Priester mit Einschluß der Kirchenlehrer (*doctores Ecclesiae*), Mönche und Einsiedler; die heiligen Jungfrauen und Frauen, von denen einige dadurch ausgezeichnet sind, daß sie mit der Heiligkeit des Lebens die Palme des Martyrium vereinigt haben. Alle Heiligen werden in der Kirche um ihre Fürbitte angerufen; keiner wird übergangen oder ausgeschlossen<sup>3</sup>. Dieses hindert indessen nicht, einzelne Heilige mit besonderem, größerem Vertrauen um ihre Fürbitte anzufragen. Im Allgemeinen gilt: zu jenen Heiligen (oder Engeln), welche um ihrer größeren Verdienste willen im Himmel höher stehen, oder durch besondere geistliche Bande mit uns vereinigt sind, dürfen wir ein größeres Vertrauen haben, vorausgesetzt, daß keine irgendwie unrichtige oder abergläubische Meinung sich eindrängt; nur müssen wir uns hüten, andere Heilige gering zu achten oder ihre Anrufung für überflüssig zu halten<sup>4</sup>. Oft gewährt Gott auf die Fürbitte von untergeordneten Heiligen nach freiem Wohlgefallen und um uns verborgene Absichten seiner Providenz zu verwirklichen, was er auf die Intercession der höheren hin nicht erfüllt<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Oremus. Visita, quaesumus etc. Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant.

<sup>2</sup> Festum ss. angelorum custodum (die 2. Octobris).

<sup>3</sup> Omnis Sancti et Sanctae Dei intercedite pro nobis. Cf. Festum omnium Sanctorum (1. Novembris).

<sup>4</sup> *Navarrus*, l. c. c. 18. n. 25. Fateamur etiam, erroneum esse, invocare Sanctos sui ordinis, patriae vel officii seditiose. Horum de numero sunt, qui invocant s. Dominicum, contemnendo s. Franciscum aut contra, et qui invocant sanctos Hispanos, flocci pendendo sanctos Gallos, vel s. Bartholomaeum et s. Ludovicum, regem Franciae, quod fuerint nobiles, parvifaciendo s. Crispinum et Crispinianum, qui fuerut sutores: et qui extollendo s. Joannem Baptistam deprimunt Evangelistam, aut contra. Sapienti enim non sunt invidi nec ambitiosi neque seditiosi et factiosi, uti nos peccatores, qui eis intendentes placere et servire, displicemus et offendimus.

<sup>5</sup> Benger, P.-Th. II. S. 60 f.

99. Das Gebet zu den Heiligen kann verschiedene Formen annehmen. Wir können uns direkt an Gott wenden und uns hiebei auf die Intercession der Heiligen beziehen, nach dem Vorbilde der kirchlichen Kollekten; wir können direkt die Heiligen anrufen und eine Obsekration in das Gebet aufnehmen, wie z. B. in dem Gebet zum hl. Joseph: *Virginum custos et pater, s. Joseph etc.* Wir können im Geiste eine Wallfahrt zu den Heiligen im Himmel machen<sup>1</sup>, um ihnen unsere Anliegen vorzutragen, oder mit ihnen Unterredungen veranstalten<sup>2</sup> und uns hiebei des inneren oder mündlichen Gebetsverkehrs bedienen.

## Viertes Hauptstück.

### Die Sakramente<sup>3</sup>.

#### § 25. Begriff, Zahl und Eintheilung der Sakramente.

1. Zu den religiösen Akten, in denen wir demüthig Etwas von Gott erwarten und entgegennehmen und ihn dadurch ehren, gehört der Gebrauch der heiligen Sakramente, welche die vollkommenen Gnaden- und Heils-Mittel sind. Dieser Gebrauch gehört zu den äußeren religiösen Akten und steht an der Spitze derselben<sup>4</sup>. Die Sakramente sind den Säulen vergleichbar, aus denen die göttliche Weisheit sich ihr Haus, die katholische Kirche, erbaut<sup>5</sup>. Sie sind zuerst im Allgemeinen, d. i. nach dem, was ihnen gemeinsam ist, hierauf im Einzelnen in Erwägung zu ziehen.

2. Das Wort Sakrament hat in der Literatur verschiedene Bedeu-

<sup>1</sup> Eine Anleitung gibt Tillmann, l. c. II. S. 397—403.

<sup>2</sup> Siehe Tillmann, l. c. II. 346—351.

<sup>3</sup> Literatur: *S. Ambrosius*, de mysteriis; *S. Augustinus* in seinen Schriften gegen die Donatisten; *S. Thomas*, Summae theol. III. q. 60—65. *Gregorius de Valentia*, l. c. tom. IV. disp. III. p. 620—736; Catechismus Rom. Pars II. *Bellarmin*, de sacramentis in genere. *S. Alphonsus*, Theologia moralis, lib. VI. tract. 1. *Dswald*, die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche; 2. Aufl. I. B. I. Th. S. 20—132. *E. Müller*, Theol. moralis lib. III. tr. II. sect. 1. p. 113—152. *Simar*, Lehrb. der Dogmatik. S. 650—683.

<sup>4</sup> Siehe Hptst. I. n. 22. *S. Thomas*, l. c. II. II. q. 89. prooem. *Simar*, Dogmatik S. 651. „Nebst dem heiligen Opfer bilden die Sakramente den vorzüglichsten, wesentlichen Inhalt des kirchlichen Kultlebens.“

<sup>5</sup> *Prov.* 9, 1. *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem.*

tungen. Nach Varro bezeichnete man damit das Pfand oder Geld, welches die streitenden Parteien beim Pontifex oder an heiligem Orte hinterlegten, später die Strassumme, welche der den Prozeß verlierende Theil an das Staatsärar ablassen mußte; metonymisch trug man diesen Namen auf die Prozeßführung über. In der Militärsprache hießen so der Fahneneid, beziehungsweise die durch ihn übernommenen Pflichten; weiterhin der Amtseid oder jeglicher Eid. — Im Sprachgebrauch der heiligen Schrift bedeutet es das über natürliches und empirisches Erkennen hinausliegende Geheimniß<sup>1</sup>; im allgemeinen Sprachgebrauch der Kirche versteht man unter Sacrament eine heilige oder den Menschen heiligende religiöse Ceremonie, ohne daß unterschieden wird, ob sie bloß symbolische Bedeutung habe oder auch die Heiligung bewirke, und, im letzteren Fall, ob dieses ex opere operato oder operantis geschehe; im engsten Sinne ist es ein von Jesus Christus zum Heil für die auf Erden lebenden Menschen eingesetztes sinnliches, übernatürliches Zeichen, das eine von ihm darangeknüpfte Gnade ausdrückt und ex opere operato verleiht. Als Zeichen stellt es die heiligmachende und sacramentale, d. i. die den Sacramenten gemeinsame und speciell eigene Gnade, ihre Quelle, die in den Verdiensten Jesu Christi liegt, sowie ihre Wirkung, die ewige Glorie, dar<sup>2</sup>. — Durch das Sinnfällige am Zeichen wird klar, daß die Sacramente nicht der rein inneren, sondern der äußern, sichtbaren Gnadenspende und Gottes-Verehrung, wie sie der körperlich-seelischen Konstitution des Menschen entspricht, dienen. Gleichwie der Mensch in der natürlichen Entwicklung seiner Erkenntniß vom Sinnlichen aus zum Uebersinnlichen sich erhebt, so ist auch in der Heilsmittelung das Sinnliche nicht ausgeschlossen. — Der zwischen dem Zeichen und dem, was durch dasselbe ausgedrückt wird, bestehende Zusammenhang ist nicht ein natürlicher, sondern übernatürlicher. — Die Anordnung und Einsetzung der Sacramente hat Jesus Christus selbst unmittelbar vorgenommen. Die Meinung einiger vortridentinischer Theologen, es seien Firmung und letzte Oelung unmittelbar von den unter der Leitung des heiligen Geistes stehenden Aposteln eingesetzt worden, ist durch den Kirchenrath von Trient<sup>3</sup> corrigirt worden. Wenn man einwenden wollte, Jesus Christus habe seine Apostel gesendet, wie er vom

<sup>1</sup> *Dan.* 2, 18, 30, 47; 4, 6. *Sap.* 2, 22; 6, 24. *Tob.* 12, 7. *Ephes.* 1, 9; 3, 3, 9; 5, 32; *Col.* 1, 27; *I. Tim.* 3, 16; *Apoc.* 1, 20; 17, 7.

<sup>2</sup> *S. Thom.* 1. c. III. q. 60. a. 3.

<sup>3</sup> *Sess.* VII. c. 1.

Vater gesandt war (Joh. 20. 21); er sei gesendet gewesen mit der Vollmacht, Sakramente einzusetzen, folglich habe auch den Aposteln, beziehungsweise der Kirche, die Macht, Sakramente einzusetzen, nicht fehlen können: so ist zu erkennen, daß das wie nicht überall, und auch an der bezeichneten Stelle nicht, die volle Gleichheit in jeder Beziehung ausdrücken will. Wohl hatte Jesus Christus die gleiche Vollmacht, wie der Vater, aber er übertrug sie nicht in ganz gleicher Weise, wie sie ihm als Gottmenschen zustand, auch auf seine Apostel. Er hatte z. B. die Vollmacht, reumüthigen Sündern die Sünden ohne Sakrament nachzulassen, welche Vollmacht er seinen Aposteln nicht einräumte; ähnlich verlieh er ihnen auch nicht die Vollmacht, Sakramente einzusetzen, sie mögen als Vorsteher seiner Kirche oder als seine Stellvertreter in Betracht kommen<sup>1</sup>. — Die Sakramente stellen die Gnade nicht bloß figürlich oder symbolisch vor, sondern enthalten, vermitteln und überbringen sie bei gültiger Spendung thatsächlich dem Empfänger.

3. Es gibt sieben Sakramente: die Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe<sup>2</sup>. Sie entsprechen den sieben Haupttugenden des christlichen Lebens, den drei theologischen und vier Kardinaltugenden<sup>3</sup>, und versehen das christliche Leben an seinen hervortretenden Wendepunkten mit der nothwendigen Gnadenhülfe<sup>4</sup>. Sie müssen unterschieden und abgegrenzt werden, einerseits von den Sakramenten des alten Bundes, die nur typischen Charakter hatten<sup>5</sup>, anderseits von den Sakramentalien, welche ihnen nachgebildet sind, ohne sie zu erreichen, da ihnen die unmittelbare Einsetzung durch Christus und die den Sakramenten ausschließlich eigene Wirksamkeit mangelt.

4. Man theilt die sieben Sakramente ein:

I. in Sakramente der Todten und Lebendigen, je nachdem sie die heiligmachende Gnade verleihen oder vermehren und befeuern von Geistig-todten oder Geistiglebendigen empfangen werden können. Sakramente der Todten sind Taufe und Buße, die jedoch beide auch von Geistiglebendigen empfangen werden können; Sakramente der Lebendigen sind

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXI. cp. 2. de Communione.

<sup>2</sup> C. Trid. sess. VII. c. 1.

<sup>3</sup> S. *Bonaventura*, Breviloquium VI. 3; Compendium Theologicae veritatis VI. 5.

<sup>4</sup> S. *Thom.* Summ. III. q. 65. a. 1. Catechismus Rom. P. II. cp. 1. q. 15.

<sup>5</sup> C. Trid. s. VII. c. 2. Von der Firmung, letzten Oelung und Ehe gab es keine Typen; vergl. S. *Thom.* Summ. I. II. q. 102. a. 5. ad 3.

die übrigen fünf, die jedoch unter bestimmten Voraussetzungen auch Geistigtodten mit dem Erfolg, daß sie durch sie die erste heiligmachende Gnade erlangen, gespendet werden können;

II. in Sakramente, welche einen Charakter, ein unauslöschliches Merkmal der Seele des Empfängers im Falle giltigen Empfanges verleihen, welches Merkmal weder durch eine Sünde, noch durch den Tod, noch durch Anderes getilgt werden kann, weshalb es der Seele im Himmel oder in der Hölle verbleibt — und diese Sakramente sind: die Taufe, Firmung, Priesterweihe — sie können nach dem einmaligen giltigen Empfang nicht mehr wiederholt werden; und in Sakramente, welche diesen Charakter nicht bewirken, deshalb wiederholt empfangen werden können; dieses gilt von den übrigen vier; hinsichtlich der letzten Delung ist zu beachten, daß sie nicht in derselben Krankheit, hinsichtlich der Ehe, daß sie, so lange das Eheband unaufgelöst besteht, nicht wiederholt werden kann;

III. in nothwendige Sakramente und solche, die dieses nicht sind, in wieferne die einzelnen Glieder der Kirche, nicht diese als Ganzes in Betracht kommen. Der Kirche als Ganzes sind alle Sakramente nothwendig, nicht aber den Einzelnen in ihr, weßwegen mit Bezug auf diese die obige Unterscheidung zu machen ist. Nicht nothwendig ist die letzte Delung den Gefunden, die Priesterweihe dem Frauengeschlecht, die Ehe dem Priesterstand, während die vier übrigen als nothwendig bezeichnet werden können. Unter diesen sind wiederum die einen nothwendig — *necessitate medii* — nämlich die Taufe allen Menschen, die Buße jenen, welche nach der Taufe schwer gesündigt haben, in wieferne nicht das *votum sacramenti* mit der Kontrition sie ersetzt; nach Einigen die Eucharistie in *voto implicito*; die anderen *necessitate praecepti*<sup>1</sup>;

IV. in giltige und ungiltige Sakramente. Giltig sind jene Sakramente, bei denen alle wesentlichen Bedingungen, welche Jesus Christus hinsichtlich des äußern Zeichens, d. i. der Materie und Form, der Spendung und des Empfanges vorgeschrieben hat, erfüllt, beziehungsweise vorhanden sind. Die giltigen Sakramente werden wiederum unterschieden als fruchtbar und unfruchtbar empfangene (*sacramenta formata, informia*), je nachdem die volle Gnade, welche in ihnen vermittelt wird, von Seite des Empfängers entgegengenommen wird, oder die volle Wirkung wegen eines im Empfänger vorhandenen Hindernisses (*obex*) suspendirt bleibt. Die meisten giltigen, aber wegen eines Hindernisses unfruchtbar geblie-

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 4.

benen Sakramente können nach Beseitigung des Hindernisses wieder fruchtbar gemacht werden. Dieses gilt unbestritten von jenen Sakramenten, welche einen Charakter eindrücken (II), von der letzten Oelung und Ehe, nach der Lehre des hl. Thomas und des hl. Alphons von der Buße, nicht aber von der Eucharistie, außer es würde nach empfangener Kommunion das Hinderniß noch entfernt, ehe die genossenen heiligen Gestalten verschwinden. Das Hinderniß (obex) besteht in der Indisposition oder schlechten Disposition des Empfängers, welche die Eingießung der Gnade aufhält; es kann bei unmündigen Kindern in Bezug auf jene Sakramente, welche sie empfangen können, nicht vorhanden sein, wohl aber bei Erwachsenen, bei denen es in Bezug auf Taufe und Buße in der Unbußfertigkeit und im Mangel am Glauben, in Bezug auf die übrigen Sakramente in dem Bewußtsein besteht, eine schwere Sünde, welche noch nicht nachgelassen wurde, begangen zu haben; es wird entfernt nach dem Empfange der Taufe durch Erweckung des Glaubens und der Attrition, nach Empfang der Buße und letzten Oelung durch Attrition, während nach dem Empfang der übrigen Sakramente die Kontrition oder die Attrition mit der sakramentalen Absolution gefordert werden, um das Hinderniß zu beseitigen und das unfruchtbare Sakrament nachträglich fruchtbar zu machen. Ungiltig ist jenes Sakrament, bei dessen Konfizierung eine von Jesus Christus vorgeschriebene wesentliche Bedingung, sei es bezüglich des äußeren Zeichens, sei es hinsichtlich des Spenders oder Empfängers, unerfüllt bleibt. So sind ungiltig jene Sakramente, welche solchen gespendet werden, die unfähig sind, sie zu empfangen; Ungetaufte sind unfähig, vor der Taufe ein anderes Sakrament; solche, die nie zum Vernunftgebrauch gereift sind und nie persönlich nach der Taufe gesündigt haben, die Buße; körperlich Gesunde, die letzte Oelung; das weibliche Geschlecht, die Priesterweihe; jene, denen trennende Ehehindernisse entgegenstehen, das Sakrament der Ehe zu empfangen.

V. An Heiligkeit und Würde übertrifft die Eucharistie alle übrigen Sakramente; denn während diese eine wenn auch noch so vollkommene Gnade enthalten und überbringen, enthält jene mehr als eine Gnade, nämlich den Urheber der Gnade selbst, den menschengewordenen Sohn Gottes. In dieser Beziehung gebührt ihr der erste Platz<sup>1</sup>. Auch die übrigen Sakramente sind an Würde einander nicht gleich<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. Thomas, III. q. 65. a. 1. u. 3.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 3. de sacr. Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: a. s.

## § 26. Einsetzung der heiligen Sakramente.

5. In zweifacher Weise können die heiligen Sakramente von Jemand verursacht und eingesetzt sein, nämlich in eigener und in fremder Auktorität: in eigener Auktorität, wenn ihr Urheber mit Ausschluß eines Andern, eines Mittlers, die Gnade, wie Schuf, so unmittelbar selbst mit dem äußern Zeichen für immer verband; in fremder Auktorität, wenn er im Auftrage und in der Vollmacht eines Andern die von diesem gewollte Einsetzung der Sakramente zu vollziehen hat. In der ersten Weise hat nur Gott und Jesus Christus, in wieferne er Gott war, in der zweiten nur Jesus Christus als Mensch die heiligen Sakramente verursacht und eingesetzt.

6. Daß nur Gott in eigener Auktorität die heiligen Sakramente einsetzen konnte, leuchtet daraus ein, daß der unmittelbare Urheber der Sakramente auch Schöpfer der Gnade und im Stande sein mußte, sie mit dem äußern Zeichen bleibend zu verknüpfen. Dieses kommt ausschließlich Gott zu<sup>1</sup>, folglich auch die Einsetzung der heiligen Sakramente auf eigene Auktorität hin. Daß Jesus Christus als Mensch in fremder Auktorität, d. i. in jener Gottes, Urheber der heiligen Sakramente<sup>2</sup>, und zwar er allein, war, ist die konstante Lehre der heiligen Kirche, die durch den Mund der heiligen Väter, wie auf dem Konzil von Trient ihre Aussprache fand<sup>3</sup>. Der hl. Thomas bezeichnet die Christus zu diesem Zwecke gewordene Vollmacht als *potestas excellentiae*. Allerdings hätte Gott nach seiner absoluten Macht einem andern Wesen, als Jesus

<sup>1</sup> *S. Thom.* 1. c. I. II. q. 112. a. 1. R. d., quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectui: donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit, quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam: et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis.

<sup>2</sup> *S. Thom.* 1. c. I. II. q. 112. a. 1. ad 1. ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis ejus, ut Damasc. dicit in 3. libr. (c. 15.). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

<sup>3</sup> *S. Ambros.* de sacram. IV. 10. *S. Augustinus*, de vera religione, c. 17. Conc. Trid. 1. c. c. 1. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, a. s.



Christus, die Gewalt Sakramente einzusetzen, verleihen, und Jesus Christus hätte sie seinen vom heiligen Geist erfüllten Aposteln und ihren Nachfolgern, die in der Leitung seiner Kirche ihn vertreten, übertragen können<sup>1</sup>: aber weder das Eine, noch das Andere ist in Wirklichkeit geschehen, noch wird es geschehen. Jesus Christus ist der Einzige, dem nach seiner Menschheit die potestas excellentiae zusteht. Dieses forderte die Einheit der Kirche, deren Fundament und Haupt er ist<sup>2</sup>, wie die Einheit der Religion, die er in ihr zu vermitteln hatte. Daher erhielten die Apostel den Auftrag, nicht Sakramente einzusetzen, sondern die schon vorhandenen Sakramente zu spenden; sie selbst betrachteten sich nicht als Begründer und Herrn, sondern als Ausspender derselben<sup>3</sup>.

7. Daraus folgt, daß die Meinung einzelner Scholastiker, einzelne der sieben Sakramente seien im Auftrage Christi von den Aposteln eingesetzt worden, nämlich die Firmung und letzte Delung, letztere durch den heiligen Jakobus, sich nicht vertheidigen läßt. Noch viel weniger ist die Behauptung zulässig, das Sakrament der Buße sei nicht im Auftrage Christi, sondern von der Kirche ohne solchen Auftrag eingesetzt worden.

8. Die heiligen Sakramente hat Jesus Christus vor seiner Himmelfahrt eingesetzt; ob er die Einsetzung vor seinem Tode oder nach seiner Auferstehung vornahm, ist für das Wesen des Sakramentes nicht von Belang.

## § 27. Das sakramentale Zeichen.

9. Die bei den Sakramenten vorkommenden Zeichen<sup>4</sup> bestehen aus Sachen und Worten. Die Sache, auch Element genannt, wird mit der

<sup>1</sup> *S. Thom.* l. c. III. q. 64. a. 4. R. d. quod, sicut dictum est, Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem: unam autoritatis, quae competit ei, secundum quod Deus est: et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit excellentiae, quae competit ei secundum quod homo: et talem potestatem potuit ministris communicare: dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum conjunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

<sup>2</sup> *I. Cor.* 3, 11. *S. Thom.* l. c. III. q. 64. ad 3. dicendum, quod ad hoc inconueniens evitandum, ne scilicet multa capita in ecclesia essent, Christus noluit potestatem suam excellentiae ministris communicare.

<sup>3</sup> *Matth.* 28, 19. *I. Cor.* 4. 1. *I. Pet.* 4, 10.

<sup>4</sup> Siehe § 25. n. 2.

Materie, das Wort mit der Form verglichen und unter diesen Namen seit dem dreizehnten Jahrhundert in der Wissenschaft eingeführt<sup>1</sup>, welchen Sprachgebrauch auch die Kirche annahm<sup>2</sup>.

10. Materie ist jene sinnfällige Sache oder Handlung, welche bei der Spendung und dem Empfang der heiligen Sakramente in Anwendung kommt, wie Wasser, Del, Brod und Wein, Handauflegung von Seite ihres Ministers, Reue über die begangenen Sünden und ihr Bekenntniß, der Ehekontrakt. Sie wird als entfernte und nächste unterschieden; jene ist das Objekt, die Sache, welche bei der Sakramentsspendung verwendet wird, wie Wasser, Del u. s. w.; diese die tatsächliche Anwendung der entfernten Materie, wie Abwaschen mit Wasser, Salbung mit Del u. s. w. Sie bildet einen wesentlichen, unumgänglich nothwendigen Bestandtheil des sakramentalen Zeichens, so daß ohne sie kein Zeichen und weiterhin kein Sakrament zu Stande kommen kann; allein sie ist für sich unzureichend, nicht minder als Zeichen, denn als Heilmittel oder sakramentales Zeichen. Als Zeichen sollte sie auf etwas Bestimmtes hindeuten, allein sie ist für sich noch indifferent und unbestimmt, läßt mehrere Signifikationen zu, enthält jedenfalls noch keine adäquate Bezeichnung dessen, was durch das gesammte sakramentale Zeichen ausgedrückt und dargestellt werden sollte; sie bedarf deswegen, um ein vollständiges Zeichen zu sein, einer Determinirung und Ergänzung. Als Heilmittel, als welches sie verwendet wird, entbehrt sie, für sich genommen, ihres Inhaltes, der Gnade, die sie übertragen soll; sie ist noch gnadenlos und vorerst nur bestimmt und fähig, die Gnade, die ihr zugeleitet wird, in sich aufzunehmen und zu überbringen.

11. Die Form sind die Worte oder die diesen äquivalenten Handlungen (*verba virtualia*), welche der Minister der heiligen Sakramente bei dem Gebrauche der nächsten Materie ausspricht, beziehungsweise an-

<sup>1</sup> *Billuart*, *Summa Summae*. tom. V. de sacram. in comm. diss. 1. a. 2. *Observandum*, has voces materia et forma respective ad sacramenta non fuisse in usu nisi circa annum 1215 usurpatas primo a Guillelmo Antisiodorensi (Wilhelm von Auvergne [Abernus] aus Aurillac, 1228 Bischof von Paris † 1249. de sacramentis), a quo tempore fuerunt communiter receptae in scholis et usu ac sanctionibus Ecclesiae consecratae. *Oswald*, 1. c. I. S. 37.

<sup>2</sup> Conc. Flor. Decr. pro Armenis. Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi, quod facit ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. Conc. Trid. sess. XIV. cp. 3.

wendet oder vornimmt. Sie ist nicht weniger nothwendig, als die Materie. Durch sie wird die Materie als Zeichen determinirt und als Heilmittel vollendet und so das sakramentale Zeichen zum Abschluß gebracht. Sie bewirkt nämlich, daß die mit der Materie vorgenommene Handlung aus ihrer Vieldeutigkeit heraustritt, nur Eines bezeichnet, nämlich die Sakramentshandlung, die als solche erkennbar ist. Dadurch vervollständigt sie das sakramentale Zeichen als Zeichen. Sie verursacht überdies, daß die im Sakrament zu vermittelnde Gnade mit dem Elemente sich verbindet und durch dieses dem Empfänger sich mittheilt; sie wirkt konsekratorisch, erfüllt die Materie mit der Gnade, für deren Aufnahme sie empfänglich ist. Dadurch vollendet sie das sakramentale Zeichen als Heilmittel <sup>1</sup>. — Diametral verschieden ist die Auffassung der Reformatoren, welche die Terminologie von Materie und Form beibehielten, aber, von ihrer falschen Rechtfertigungslehre irregeleitet, ganz verschiedene und völlig abweichende Vorstellungen damit verknüpften. Materie ist nach ihnen das Aeußere, Sinnfällige, Form die sakramentale Gnade. Die Worte, die der Minister ausspricht, gehören zur Materie und haben den Zweck, nicht das Zeichen zu determiniren oder konsekratorisch die sakramentale Gnade mit dem Elemente zu verbinden und so dem Empfänger zu übermitteln; denn dadurch würde die Rechtfertigung durch den Glauben allein beeinträchtigt; sie haben lediglich zur Belehrung oder Erbauung des Empfängers oder der Anwesenden zu dienen; sie gelten für konfessional, müssen demnach predigtartig eingerichtet und in der Muttersprache vorgetragen werden u. s. w. Damit ist das Sakrament als Heilmittel aufgegeben <sup>2</sup>.

12. Das sakramentale Zeichen ist nach Materie und Form von Jesus Christus, dem Urheber der heiligen Sakramente <sup>3</sup>, jedoch in verschiedener Weise, angeordnet worden. Die Materie wurde von ihm spezifisch bezeichnet. Hinsichtlich der Taufe und Eucharistie läßt sich dieses aus der heiligen Schrift beweisen; denn für jene bestimmte er als Materie Wasser <sup>4</sup>, für diese Brod und Wein <sup>5</sup>; die Analogie dieser und der übrigen Sakramente legt den Schluß nahe, daß er auch für letztere die spezifische Materie eingesetzt habe, um so mehr, da die Kirche die von den

<sup>1</sup> *S. August.* in Joann. tr. 80. 3. Detrahe verbum, quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

<sup>2</sup> Döswald, l. c. I. S. 42 f.

<sup>3</sup> Siehe § 26. n. 6.

<sup>4</sup> *Joann.* 3, 5. *Matth.* 28, 19.

<sup>5</sup> *Matth.* 26, 26—28. Parallell.

Zeiten der Apostel an übliche Materie für die legitime erachtete und an ihr nichts zu ändern wagte <sup>1</sup>.

Hinsichtlich der Form ist von Jesus Christus keine Vorschrift gegeben über die Sprache, in welcher sie gesprochen, über den Ton, in welchem sie vorgetragen werden soll, ob laut oder still; in jeder menschlichen Sprache, in jedem Tone kann sie gültig und wirksam vollzogen werden. Sie ist auch nicht so strikte an gewisse Worte gebunden, daß ihr Sinn in andern gleichbedeutenden Worten gar nicht gültig wiedergegeben werden könnte. So erklärt sich bei gleichem Sinn eine im Worte abweichende Form nach verschiedenem Ritus, ohne daß deswegen deren Gültigkeit in Zweifel gezogen wird. Die Worte des lateinischen Ritus: Ich taufe dich im Namen u. s. w., und jene des griechischen Ritus: Dieser Diener Christi wird getauft im Namen u. s. w., besagen dem Sinne nach dasselbe und determiniren gleichmäßig die Handlung, mit der sie in Verbindung gebracht sind; aber sie sind im äußern Ausdrucke nicht völlig gleich; allein ungeachtet dieser äußern Ungleichheit doch beide gültig und wirksam und der Einsetzung Christi entsprechend. Ebenso erklärt sich, wie die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten übliche deprefative und assertorische Form die gleichen Wirkungen erzielen konnte. Nur hinsichtlich der Taufe und Eucharistie ist nachweisbar die Form von Jesus Christus specifisch definirt worden, indem für die erstere die Anrufung der drei göttlichen Personen <sup>2</sup>, für die letztere der Gebrauch der Einsetzungsworte vorgeschrieben wurde <sup>3</sup>.

13. An dem von dem Erlöser angeordneten sacramentalen Zeichen darf bei der Spendung des Sacramentes keine Aenderung vorgenommen werden. Eine wesentliche oder substantielle Aenderung, sei es an der Materie, sei es an der Form, würde, abgesehen von der ex genere suo schweren Sünde, die sie einschließt, die Ungültigkeit der Sacramentspendung mit sich bringen und die Wahrheit und Wirklichkeit des Sacramentes aufheben. Die Materie gilt für wesentlich geändert, wenn die bei der Sacramentspendung verwendete Sache nach allgemeiner Schätzung nicht mehr jene ist, welche Jesus Christus eingesetzt und die Kirche von jeher im Gebrauche hatte; in der Form unterläuft eine wesentliche Aenderung, wenn sie nicht mehr den vom Erlöser angegebenen Sinn hat. Ist die an der Materie oder Form vorgenommene Aenderung nur acci-

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXI. cp. 2. Communio.

<sup>2</sup> Matth. 28, 19. <sup>3</sup> Luc. 22, 19. I. Cor. 11, 24, 25.

dentell, nicht substantiell, d. h. bleibt die gebrauchte Sache ungeachtet der vorgenommenen Aenderung specifisch dieselbe, die Jesus Christus eingesetzt hat und verliert die Form trotz der vorgenommenen Aenderung weder nach der Intention des Sponsors, noch nach der objektiven Signifikation der Worte den von Christus angegebenen Sinn nicht, dann ist die mit solcher Aenderung vorgenommene Sakramentspendung zwar nicht ungiltig, wohl aber, wenn freiwillig, sündhaft, und zwar *ex genere suo* schwere oder läßliche Sünde, je nachdem es sich um eine bedeutende oder nur geringfügige Abweichung handelt <sup>1</sup>. — Um richtig zu entscheiden, ob an Materie oder Form eine wesentliche oder accidentelle Aenderung vorgenommen wurde und deshalb die so vollzogene Sakramentspendung für ungiltig oder giltig zu erklären sei, ist nicht so fast die Anschauung der Naturwissenschaften und der natürlichen Logik, als das Urtheil der Kirche maßgebend. So unterscheidet sich nach dem Urtheil der Chemie gebackenes und ungebackenes Brod specifisch nicht von einander, wohl aber gesäuertes und ungesäuertes, und doch ist ungebackenes Brod ungiltige, gesäuertes Brod giltige Materie für die Konsekration. Die nicht ungiltig gesetzte Sakramentshandlung darf nicht wiederholt werden, da eine solche Wiederholung eine Entheiligung des Sakramentes, eine schwere Sünde wäre. Steht dagegen die Ungiltigkeit der Sakramentspendung fest, dann ist die Spendung in giltiger Weise zu wiederholen. Zweifelt man an der Giltigkeit einer Sakramentspendung wegen eines Defektes an der Materie oder Form, dann kann man sie bedingt wiederholen, vorausgesetzt, daß der Zweifel an der Giltigkeit begründet ist; man müßte sie so wiederholen, wenn Liebe, Gerechtigkeit, Religion dieses fordern, d. h. die Nullität des Sakramentes, falls sie vorhanden wäre, dem Nächsten Schaden brächte oder zur Verunehrung Gottes gereichte. Bei nicht begründetem Zweifel an der Giltigkeit der Sakramentshandlung würde ihre Wiederholung unstatthaft sein. Es ergibt sich die Folgerung, daß es niemals erlaubt, sondern *ex genere suo* schwere Sünde sei, eine unsichere oder zweifelhafte Materie oder Form unbedingt zu gebrauchen, wenn man eine sichere haben könnte; man setze sich dadurch der Gefahr aus, sowohl ein Sakrament ungiltig zu spenden und dadurch eine sakrilegische Sünde zu begehen, als auch den Empfänger zu täuschen und um die Wirkungen des Sakramentes zu bringen, auf welche er ein von Gott

<sup>1</sup> Nil formae demas, nil ponas, nil variabis; Transmutare cave, corrumpere verba, morari.

gegebenes Recht besitzt. Nur im äußersten Nothfall, wenn eine sichere Materie und Form nicht zu haben ist, ist es erlaubt und geboten, eine zweifelhafte Materie und Form, aber nur in bedingter Weise, in Anwendung zu bringen, um dem Nächsten die ihm nothwendige sakramentale Gnade möglicher Weise nicht vorzuenthalten; durch die bedingte Spendung wird die Gefahr der Entheiligung des Sakramentes ferne gehalten. Ein zum erlaubten Handeln erforderliches sicheres Gewissen kann man sich in der Wahl der Materie und Form, die zweifelhaft sind, nur so bilden, daß dasjenige erwählt wird, was mehr dem Geetze, der Anordnung Christi (tutius) entspricht <sup>1</sup>.

14. Materie und Form müssen in der Weise bei der Spendung eines Sakramentes vereinigt werden, daß sie nach moralischer Schätzung Ein Ganzes bilden. Man unterscheidet eine physische und moralische Einheit von Beiden; jene ist dann vorhanden, wenn in demselben Augenblicke, in welchem die nächste Materie in Anwendung kommt, die Form gesprochen wird; sie ist bei der Konsekration nothwendig; diese ist gegeben, wenn die Form nicht in jenem Augenblicke, in dem die nächste Materie vorgenommen wird, beginnt und abgeschlossen wird, jedoch auf sie sich bezieht und mit ihr Ein Ganzes ausmacht; sie ist bei den übrigen Sakramenten zulässig, jedoch in verschiedener Weise. Während bei den Sakramenten außer der Buße die Simultaneität von nächster Materie und Form gefordert wird, treten sie bei der Buße der Natur der Sache gemäß auseinander, da sie ein Gericht ist, in dem die Anklage über die Sünden, die der Materie entspricht, nothwendig dem Urtheil des Richters, welches die Form darstellt, voranzugehen hat <sup>2</sup>.

15. Die heiligen Sakramente dürfen unter Umständen mit bedingter Form gespendet werden, wenn sich die apponirte Bedingung auf einen der Gegenwart oder Vergangenheit angehörenden Umstand bezieht, während eine auf die Zukunft gehende Bedingung die Sakramentspendung ungiltig machen müßte, mit Ausnahme der Ehe, die als Kontrakt auch Bedingungen, die auf die Zukunft gehen, zuläßt. Die Bedingung, die der Form beigelegt wird, hat die Wirkung, die Form zu suspendiren,

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. IX.* n. 1. Non est illicitum, in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiori, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis. *Denzinger*, l. c. n. 1018.

<sup>2</sup> *S. Alphonsus*, l. c. VI. tr. 1. 9. 10.

im Falle dasjenige, was zur Bedingung gemacht wurde, nicht zutrifft, dagegen im entgegengesetzten Falle sie in Kraft treten zu lassen, vorausgesetzt, daß dieses unter den gegebenen Verhältnissen möglich erscheint. Gehört die Bedingung der Zukunft an, dann ist die Form ebenso unwirksam, ob sich die Bedingung erfüllen wird oder nicht, im letzern Fall wegen der unerfüllten Bedingung, im ersten Fall, weil das sakramentale Zeichen nicht mehr gegenwärtig ist. Anders verhält es sich, wenn die der Form beigefügte Bedingung der Gegenwart oder der Vergangenheit angehört, also thatsächlich entweder schon verwirklicht ist oder nicht. Im ersten Fall, wenn die Bedingung erfüllt ist, geht die bedingte Form in eine unbedingte über und ist als solche wirksam; im zweiten Fall, wenn die Bedingung unerfüllt ist, bleibt die Form suspendirt und ist der Wille da, das Sakrament nicht zu spenden. Derartige Bedingungen können hinsichtlich der Materie oder des Subjektes gestellt werden, z. B. wenn vorliegendes die legitime Materie ist, oder wenn du lebest, nicht getauft, fähig, würdig bist, taufe oder absolviere ich dich u. s. w. Obwohl in den ersten sieben Jahrhunderten der christlichen Zeit eine Spur von bedingter Form nicht nachgewiesen werden kann, so ist dennoch kein Zweifel, daß sie während jener Zeit vielfach in Anwendung gebracht wurde; so ließ die Kirche jene, über deren Taufe hinsichtlich der Gültigkeit begründete Zweifel bestanden, wieder taufen, was nicht unbedingt geschehen durfte, da die Kirche nicht in den Irrthum der Wiedertäufer verfallen konnte. Seit dem achten Jahrhundert wurde durch Papst Alexander III., Johannes XXII. angeordnet, bei bedingt gespendeter Taufe die Bedingung ausdrücklich in Worten auszusprechen, während sie früher nur innerlich in Gedanken beigefügt wurde. Die gegentheilige Behauptung der Synode von Pistoia, man solle, im Falle die Gültigkeit der Taufe bezweifelt wird, die bedingte Form auslassen, ist von Papst Pius VI. als verwegen, mit der Praxis, dem Gesetze und der Auktorität der Kirche im Widerspruche stehend verworfen worden<sup>1</sup>. Die Kommunion darf nie bedingt ausgetheilt werden. Die charakteristischen Sakramente, die nicht wiederholt werden können, sowie die letzte Delung und Ehe, die nur unter besondern Umständen wiederholt werden, können in erlaubter Weise nicht mit der Bedingung, wenn du würdig bist, gespendet werden, weil

<sup>1</sup> Auctorem fidei. 27. Deliberatio Synodi, quae praetextu adhaesionis ad antiquos canones in casu dubii baptismatis propositum suum declarat de omittenda formae conditionalis mentione: temeraria, praxi, legi, auctoritati ecclesiae contraria. *Denzinger*, l. c. n. 1390.

die Empfänger, falls sie unwürdig sind, die Sakramente gar nicht empfangen; während sie, unbedingt gespendet, als *sacramenta informia* empfangen werden, welche durch Beseitigung des Obex die volle Wirkung entfalten können<sup>1</sup>. Bei dem Sakramente der Buße ist die vorgenannte Bedingung als Apposition der Form zulässig. Durch den Gebrauch der bedingten Form, wo und wie er zulässig erscheint, wird ebenso sehr der schulbigen Ehrfurcht gegen die Sakramente und der pflichtgemäßen Sorge für ihre Giltigkeit, als dem Seelenheil der Empfänger und der Sicherheit des Ministers Rechnung getragen<sup>2</sup>.

### § 28. Der Spender der Sakramente.

16. Man unterscheidet bei Spendung der heiligen Sakramente einen Hauptspender (*minister principalis*) und einen diesem untergeordneten Spender (*minister minus principalis*). Der Hauptspender ist Jesus Christus, der die Sakramente verdient und eingesetzt hat und sie fort und fort in seinem Namen spenden läßt und ihre Wirkung vermittelt, nicht durch leibhafte Bethätigung, sondern in unsichtbarer Wirksamkeit<sup>3</sup>. Der untergeordnete Spender ist derjenige, der im Namen und Auftrag unsers Herrn die äußere Sakramentshandlung setzt, an deren Vornahme die Verleihung der sakramentalen Gnade geknüpft ist. Als solcher kann nur der Mensch, so lange er lebt, fungiren, wie wohl nicht jeder Mensch der ordentliche Spender eines jeden Sakramentes ist. In außerordentlichen Fällen konnte Christus auch Engel in seinen Dienst nehmen, um durch ihre Vermittlung den Menschen sakramentale Gnaden zu überbringen; die Geschichte der Heiligen berichtet über solche Vorgänge<sup>4</sup>; sie sind jedoch außerordentlich und zählen zu den Ausnahmefällen. In ordentlicher Weise ist die untergeordnete Spendung der heiligen Sakramente nicht den Engeln, sondern den Menschen übertragen<sup>5</sup>. Wenn M. Luther in seiner Schrift über die Privatmesse die frivole Behauptung aufstellt, auch der Teufel könne Sakramente spenden, indem er eine menschliche

<sup>1</sup> Siehe § 25. n. 4. IV.

<sup>2</sup> Siehe § 28.

<sup>3</sup> *Non quidem corporis ministerio, sed invisibili opere majestatis. S. Augustin.* siehe § 26. n. 5—8.

<sup>4</sup> Der hl. Raimundus Nonnatus (Brev. Rom. 31. Aug. VI. Lektion). Der hl. Stanislaus Koska.

<sup>5</sup> *St. Joann. Chrys. de sacerdot. III. Qui terram incolunt, potestatem acceperunt, quam neque angelis neque archangelis dedit Deus.*



Gestalt annimmt, und sie so zu beweisen sucht: Ein schlechter menschlicher Minister, ein Judas, sei ein Glied des Satan; wenn nun der schlechte menschliche Minister, der nur ein Glied des Satan ist, giltig die Sakramentspendung vornehmen kann, warum sollte dieses nicht auch jener können, der mehr ist als ein bloßes Glied, das Haupt? so ist kurz zu erwidern, daß der schlechte menschliche Spender immer noch ein bestellter Spender ist, der als solcher das ministerium in giltiger Weise versehen kann, während dem Teufel eine ähnliche Bestellung mangelt.

17. Nicht alle Sakramente können von allen lebenden Menschen giltig gespendet werden. Einige verlangen einen geweihten Minister, andere nicht. Während die Taufe jeder Mensch, er sei getauft oder ungetauft, giltig vollziehen kann, können die Ehe nur getaufte Kontrahenten sich spenden; Eucharistie, Buße, letzte Delung können nur vom Priester, Firmung und Priesterweihe nur vom Bischof konsecrirt, beziehungsweise ordentlich ertheilt werden. Da der Minister bei der Spendung der nur im Gebrauch vorhandenen Sakramente thatsächlich konkurriert und aktiv auf die Herstellung des Effectes einzuwirken hat als Urheber der sakramentalen Handlung, so muß er hiefür besonders befähigt sein, welche Befähigung dem Menschen nicht schon von Natur aus eigen ist, gemäß dem Worte des hl. Paulus: Niemand nimmt sich selbst die Ehre, sondern wer gerufen wird von Gott, wie Aaron<sup>1</sup>. Wenn es schon im alten Bund ein schwer zu sühnendes Verbrechen war, ohne besondern Ruf, ohne der levitischen Priesterordnung anzugehören, heilige Funktionen vorzunehmen<sup>2</sup>, um so mehr im neuen Bunde<sup>3</sup>.

18. Zur Giltigkeit der Sakramentspendung wird von Seite des Ministers weder der Stand der heiligmachenden Gnade noch der katholische Glaube gefordert. Es wird der Gnadenstand nicht verlangt. Wohl hätte ihn der Herr zur Bedingung einer giltigen Spendung machen können; er that dieses nicht, aus Rücksicht auf die Empfänger, die der Angst, der Spender sei nicht hinreichend disponirt zur giltigen Spendung, entzogen werden sollten. Wohl muß der Minister bei Setzung der Sakramentshandlung aktiv eingreifen, aber er handelt nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Jesu Christi, der als Hauptspender seine

<sup>1</sup> Hebr. 5, 4.

<sup>2</sup> I. Reg. 13, 9 ss. II. Paralip. 26, 17. 18.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 10. sac. in genere. Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a. s.

Gnaden mittheilt<sup>1</sup> und sie auch unabhängig von der sittlichen Disposition des untergeordneten Sponders an dessen Sacramentshandlung knüpfen konnte und wirklich knüpfte<sup>2</sup>. Die Kirche hat niemals die von sündhaften Ministern gespendeten Sacramente für ungiltig erklärt und deswegen wiederholen lassen. Die entgegengesetzte Lehre der Donatisten, Waldenser, Albigenser, des Wicleff, der Anabaptisten ist von ihr als Häresie verworfen worden<sup>3</sup>. Die eine negative Antwort nahelegende Frage des Herrn: Sammelt man von Dornen Trauben, oder von Disteln Feigen?<sup>4</sup> ist auf den im Stande der Todsünde sich befindenden Sponder der Sacramente bezüglich der Giltigkeit derselben nicht anwendbar. Eine davon verschiedene Frage ist, ob der im Stande der Todsünde fungirende Sponder eines Sacraments nicht sündige und in welchem Grade? Wir unterscheiden den ordentlichen Sponder, der dazu ordinirt und von der Kirche damit betraut ist, die Sacramente zu spenden (*minister ordinarius, ex officio, solemnitatis*), und den außerordentlichen, der nur im Nothfall, in Ermangelung des ordentlichen die Sacramentsspendung vornimmt (*minister extraordinarius, necessitatis*). Der ordentliche Minister, welcher im Stande der Todsünde eine Sacramentsspendung vornimmt, sündigt schwer. Wenn schon im alten Bunde die unwürdige Behandlung heiliger Sachen mit dem Tode bestraft wurde, welche Strafe auf schwere Sünde deutet<sup>5</sup>, um wie viel mehr muß die unwürdige Behandlung der Sacramente des neuen Bundes, die an Heiligkeit jene des alten Bundes

<sup>1</sup> Joann. 1, 33. Hic est, qui baptizat in Spiritu sancto.

<sup>2</sup> S. Thom. 1. c. III. q. 64. a. 5. corp. R. d., quod sicut supra dictum est, ministri ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti: sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus, a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, in quantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id, quod exigitur ad rationem instrumenti: sicut, quod corpus medici (quod est instrumentum animae habentis artem) sit sanum vel infirmum; et sicut, quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea: Unde ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiam si sint mali.

<sup>3</sup> Decretum Martini V. et Conc. Constantiensis. A. n. 4. Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat. Conc. Trid. 1. c. c. 12. Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum perficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a. s.

<sup>4</sup> Matth. 7, 16.

<sup>5</sup> Levit. 12, 3; 21, 6; 22, 2. 3.

weit übertreffen, den Charakter einer schweren Sünde annehmen<sup>1</sup>. Wer ein Sakrament spendet, handelt im Namen Jesu Christi als sein Stellvertreter und wirkt mit ihm, dem Hauptspender, als dessen persönliches Instrument; wenn er im Stande der Sünde, ein Feind Gottes ist, welch' schreiende Difformität zwischen beiden!<sup>2</sup> Der betreffende Minister, der im Stande der schweren Sünde sich befindet, müßte, um der schweren Sünde des Sakrilegium sich zu entziehen, durch Beicht, durch Kontrition sich noch vor der Spendung in den Stand der Gnade versetzen<sup>3</sup>. In Bezug auf den außerordentlichen Spender bestehen zwei voneinander abweichende Meinungen. Die Einen sagen, er sündige nicht, gleichviel ob er Laie oder Priester ist, wenn er im Stande der schweren Sünde ein Sakrament spendet; Andere behaupten, er sündige schwer. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen. Daß eine materiell schwere Sünde in solchem Falle vorliege, ist nicht in Abrede zu stellen; wie weit sie als formelle Sünde subjektiv imputirbar sei, müßte von Fall zu Fall untersucht werden<sup>4</sup>.

19. Der katholische Glaube wird zur giltigen Sakramentsspendung nicht verlangt, weßwegen sie ein Häretiker, Ungläubiger gültig administrieren kann. Daß von einem Ungläubigen rite gespendete Sakrament könnte nur deswegen ungültig sein, weil er überhaupt ein Sünder ist oder weil er die specielle Sünde des Unglaubens begangen hat. Die schwere Sünde des Spenders im Allgemeinen hebt die Gültigkeit des von ihm gespendeten Sakramentes nicht auf, wie oben S. 135 nachgewiesen

<sup>1</sup> Hebr. 10, 29. Tit. 1, 7. Oportet episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem. I. Tim. 3, 2—10.

<sup>2</sup> S. Thom. 1. c. q. 64. a. 6. corp. R. d. quod aliquis in agendo peccat ex hoc, quod operatur non secundum, quod oportet. . Dictum est autem, conveniens esse, ut sacramentorum ministri sint justi, quia ministri debent Domino conformari, secundum illud Lev. 9. Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum, et Eccli. 10. Secundum judicem populi, sic et ministri ejus. Et ideo non est dubium, quin mali, exhibentes se ministros Dei et ecclesiae, in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius peccatoris (licet sacramenta secundum se incontaminabilia sint), consequens est, quod tale peccatum ex genere suo sit mortale.

<sup>3</sup> Rit. Rom. Sacerdos, si fuerit sibi mortalis conscius, quod absit, ad sacramentorum administrationem non audeat accedere. Quia, etsi sacramenta ab impuris coinquinari non possint, . . impure tamen et indigne ea administrantes in aeternae mortis reatum incurrunt. Conc. Trid. sess. XIII. cp. 7. Euchar. non decet ad sacras ulla functiones quempiam accedere, nisi sancte.

<sup>4</sup> S. Alphonsus, 1. c. VI. 32.

ist; daß die Sünde des Unglaubens von den übrigen Sünden eine Ausnahme mache und die Ungiltigkeit der Sakramentspendung bewirke, ist nirgends in der heiligen Schrift oder kirchlichen Ueberlieferung ausgesprochen. Ein schuldbarer oder schulbloßer Irrthum des Sponsors, selbst wenn er sich auf das Wesen oder die Wirkungen des zu spendenden Sakraments bezieht, beeinträchtigt die Giltigkeit der Spendung nicht, da er ungeachtet des Irrthums die rechte Intention haben kann<sup>1</sup>. — Im dritten Jahrhundert entstand der Streit über die Giltigkeit der von den Häretikern erteilten Taufe. Der hl. Cyprian behauptete nach dem Vorgange des Tertullian und des Agrippinus, eines seiner Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Karthago, die von Häretikern erteilte Taufe sei nicht giltig; jene, die von Häretikern die Taufe empfangen, mußten deßhalb bei ihrem Uebertritt zur Kirche erst giltig getauft werden. Die Bischöfe in dem prokonsularischen Afrika, Numidien und Mauretanien folgten ihm; einige Orientalen in Kleinasien schlossen sich an<sup>2</sup>. Diese Lehre, welche mit der katholischen Tradition im Widerspruch stand, machte das peinlichste Aufsehen<sup>3</sup>. Papst Stephanus verbot den Afrikanern, eine von der Tradition abweichende Neuerung einzuführen und drohte mit Censuren<sup>4</sup>. Wenn die Gegner der Giltigkeit der Ketertaufe argumentirten: der Häretiker stehe außerhalb der Kirche, und könne als solcher die *munera Ecclesiae* nicht versehen, zu denen die Spendung der Sakramente, unter ihnen jene der Taufe, gehöre, so ist zu erwidern: der außerhalb der Kirche Stehende kann nur jene *munera Ecclesiae* nicht üben, zu deren Bornahme ihm die Gewalt ausdrücklich entzogen wurde, wie die Analogie des exkommunicirten Priesters zeigt, der, weil ihm ausdrücklich die Jurisdiktion entzogen ist, nicht giltig absolviren kann; es kann aber nicht bewiesen werden, daß dem Häretiker die Gewalt, giltig zu taufen, die allen Menschen gemeinsam ist<sup>5</sup>, entzogen wurde; vielmehr

<sup>1</sup> *S. Thom.* I. c. q. 64. a. 9. ad 1. *Benedictus XIV.* de Synodo Dioec. VII. 6. 9.

<sup>2</sup> Ueber den historischen Verlauf des Streites siehe Hergenröther, R.-G. I. S. 176 f.

<sup>3</sup> *Primus omnium mortalium contra divinum canonem, contra Ecclesiae universalis regulam, contra sensum omnium consacerdotum, contra morem et institutum majorum rebaptizandum esse (censuit Agrippinus). Vinc. Lirinensis, Common. c. 8.*

<sup>4</sup> *Si quis a quacumque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. S. Cypriani ep. 74. 1.*

<sup>5</sup> Siehe n. 17.

besitzt er sie und kann sie in giltiger Weise gebrauchen, wie die konstante Anschauung und Ueberlieferung der Kirche dafür hält. Was die heilige Kirche ausdrücklich in Bezug auf die Giltigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe erklärt hat, ist auch auf die Giltigkeit der übrigen Sakramente, so ferne sie von den Häretikern rite gespendet werden, anzuwenden <sup>1</sup>.

20. Zur giltigen Spendung der heiligen Sakramente wird außer der nothwendigen Vollmacht <sup>2</sup>, der Anwendung der Materie und Form <sup>3</sup>, von Seite des Verstandes des Ministers Aufmerksamkeit, von Seite seines Willens eine Intention gefordert. Jene Aufmerksamkeit genügt, welche in einem Grade vorhanden ist, wie sie für eine menschliche Handlung überhaupt ausreicht, also als äußere Aufmerksamkeit jeden inkompossiblen Akt ausschließt und als innere insoweit auf den Spendungsakt einfließt, daß er als freier, humaner Akt erscheint. Es kann deßhalb auch ein zerstreuter, an Anderes denkender Minister die Sakramente giltig spenden, wenn auch die Spendung in solchem Falle nicht würdig vollzogen wird und bei ihrer Vornahme läßliche oder schwere Sünden begangen werden <sup>4</sup>.

21. Die Intention ist der freie Willensakt, etwas zu thun <sup>5</sup>, hier das Sakrament zu spenden, oder das zu thun, was die Kirche thut <sup>6</sup>, wobei man im Allgemeinen die Kirche Christi meint, ohne daß es nothwendig ist, an die römische Kirche zu denken, weßwegen die von Häretikern gespendeten Sakramente nicht ungiltig sind. Nur wer die römische Kirche als die wahre erkennt, dürfte sie nicht ausschließen. Die Intention des Ministers ist nothwendig, um die Spendung des Sakraments zu determiniren und in letzter Weise zu dem zu machen, was sie nach der Anordnung Christi sein soll. Sie ist der Form im sakramentalen Zeichen, in wieferne sie die Materie determinirt, ähnlich, führt deren Wirkung weiter fort und bringt sie zum Abschluß; sie constituirt die sakramentale Handlung als Ganzes. Wenn ein Minister mit der entsprechenden Voll-

<sup>1</sup> Conc. Trid. s. VII. c. 4. de bapt. Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, a. s. cf. s. XXII. ep. 1. sacr. miss.

<sup>2</sup> Siehe n. 17. <sup>3</sup> Siehe § 27. nn. 9—15.

<sup>4</sup> Siehe Hptst. III. § 15. n. 34. § 21. n. 72. <sup>5</sup> Siehe Hptst. III. § 15. n. 33.

<sup>6</sup> So Papst Martin V. auf dem Concil von Konstanz, Papst Eugen IV., 1. c. und das Concil von Trient sess. VII. c. 11, letzteres mit dem Zusatz saltem faciendi, quod facit Ecclesia.

macht versehen ist; wenn er die vorgeschriebene Materie und Form kennt und gebraucht, würde er dennoch ungiltig das Sacrament spenden, wenn er es nicht spenden wollte, d. h. die rechte Intention nicht hätte. Wer ein Sacrament spendet, die hierauf bezügliche Handlung vornimmt, kann Verschiedenes auf verschiedene Weise wollen; er kann die Handlung nur aus Scherz, ohne Ernst vornehmen wollen, z. B. auf der Bühne, im Spiele; er kann die äußere Handlung ernst vollziehen, außer derselben aber nichts weiter ernst wollen; er kann die äußerlich ernst gemeinte Handlung bloß als natürliche, nicht als religiöse, nicht als von Jesus Christus angeordnete, oder er kann sie als solche wollen. Hiernach unterscheidet man: 1. die scherzhafte und ernste Intention (*intentio mimica sive jocosa et seria*); erstere besteht in dem Willen, die betreffende äußere Handlung lediglich zu dem Zwecke vorzunehmen, sie zu verspotten; sie ist ein *actus humanus in ordine ad derisionem*, nicht in *ordine ad ministerium*; letztere ist vorhanden, wenn der Wille, die äußere Handlung zu setzen, ohne ihre Verspottung zu beabsichtigen, gegeben ist. Die *intentio mimica s. jocosa* genügt zur giltigen Sacramentspendung nicht. Die gegentheilige Behauptung von Martin Luther<sup>1</sup> und den Reformatoren, welche die Mittheilung der Rechtfertigungsgrnade nicht von der Spendung des Sacraments, sondern lediglich vom Glauben des Empfängers bedingt sein ließen, steht im Widerspruch mit der konstanten Praxis der Kirche und ist von ihr ausdrücklich verworfen worden<sup>2</sup>. Zur Giltigkeit der Sacramentspendung wird vom Spender mindestens ein menschlicher Akt in Beziehung auf die Sacramentshandlung (*actus humanus in ordine ad ministerium*) gefordert, der bei dem Vorhandensein der scherzhafte Intention (*intentio mimica*) nicht zu Stande kommen kann, so wenig, als wenn ein Wahnsinniger, ein Betrunkener, ein Schlafender die Vornahme der Handlung versuchte<sup>3</sup>. Wenn man sagen wollte, die Sacramente sind Heilmittel der Seele, welche den Heilmitteln des Leibes ähnlich sind und ähnlich wirken; letztere wirken ohne ernste Intention des Arztes, in Folge einfachen Gebrauches; folglich sei in Hinsicht auf die Sacramente das Gleiche anzunehmen: so ist darauf

<sup>1</sup> Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus. Errores 41. M. Lutheri damn. a Leone X. n. 12. Denzinger, I. c. n. 636.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. c. 9. de poenitent. cf. sess. VII. c. 11. de sacr. in genere.

<sup>3</sup> Vergl. Dewalb I. c. I. B. S. 95. 99.

zu erwidern, die Sakramente sind allerdings Medikamente der Seele, aber nur, wenn sie gültig, nicht aber, wenn sie wie immer gespendet werden. Die obige Schlußfolgerung ist durch eine *petitio principii* erschlichen. Die Behauptung der Protestanten hängt mit der unwahren Lehre, der aktuelle Glaube des Empfängers allein rechtfertige, zusammen, nach welcher die Sakramente aufhören, Heilmittel zu sein, und lediglich symbolischen Charakter annehmen. 2. Die ernste Intention (*intentio seria*) wird wieder als äußere und innere (*intentio externa* und *interna*) unterschieden, indem man vom Objekt der Intention für diesen Namen gebraucht. Die äußere Intention ist der Wille, nur den äußeren Akt als solchen, als bloßen Ritus zu setzen, ohne ihn nach seiner religiösen Bedeutung zu wollen, wobei man in zweifacher Weise vorgehen kann; man kann nämlich den äußeren Akt ernst wollend und sehend, die religiöse Bedeutung direkt und positiv abweisen oder simuliren, und in diesem Falle kann sie als *intentio externa contraria* bezeichnet werden; oder es kann die direkte und positive innere Abweisung der religiösen Bedeutung fehlen und in diesem Falle kann sie *intentio externa non contraria* heißen. Die innere Intention ist der Wille, der nicht bloß die äußere Handlung ernst beabsichtigt, sondern sie zugleich nach ihrer religiösen Bedeutung und Wirkung adäquat oder inadäquat will, weshalb man die *intentio interna adaequata* und *inadaequata* unterscheiden kann; erstere heißt auch *intentio explicita vel immediata*; sie setzt die ins Einzelne gehende Erkenntniß des Sakraments voraus und beabsichtigt es nach Maßgabe dieser Erkenntniß; letztere wird auch *intentio implicita* oder *mediata* genannt; sie setzt nicht eine ins Einzelne gehende fehlerlose Erkenntniß des Sakraments voraus, beabsichtigt aber dasselbe als religiösen, von Christus angeordneten Kultakt sowie dessen Wirkungen wenigstens im Allgemeinen. Der von der Kirche für die Gültigkeit der Sakramentspendung von Seite des Ministers geforderten Intention genügt nicht die *intentio externa contraria*, die sich von der scherzhaften Intention in Bezug auf die Sakramentspendung sachlich nicht viel unterscheidet und das, was die Kirche thut, nicht erfäßt. Die Kirche setzt die Sakramentshandlung als religiösen Akt, was in der genannten Intention positiv ausgeschlossen wird. In diesem Sinne ist unter Papst Alexander VIII. den 7. Dezember 1690 von der Inquisition folgender Satz verworfen worden<sup>1</sup>: *Valet baptismus, collatus*

<sup>1</sup> Denzinger, l. c. n. 1185.

a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde apud se resolvit: Non intendo facere, quod facit Ecclesia. Ob die intentio externa non contraria genüge, ist unter den Theologen controvers; Einige behaupten es, die Mehrzahl aber negirt es mit größerer Wahrscheinlichkeit<sup>1</sup>. Ein Minister würde sündigen, wenn er die intentio interna freiwillig bei Seite lassend, eine bloße intentio externa non contraria erweckte. Die innere Intention entspricht nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen der Forderung der Kirche, selbst wenn sie nur eine inadäquate ist; so ist beispielsweise erklärlich, daß die Taufe der Pelagianer und Kalviner gültig ist, von denen jene die Erbsünde in Abrede stellten, diese den Tauscharakter läugnen. — 3. Die Intention, das zu thun, was die Kirche thut, wird als aktuelle, virtuelle, habituelle und interpretative oder präsumirte unterschieden. Die aktuelle Intention ist vorhanden, wenn sich der Minister derselben thatsächlich bewußt ist; die virtuelle dann, wenn die aktuelle wenigstens der Kraft nach oder in ihrer Wirkung noch vorhanden ist; die habituelle dagegen, wenn die aktuelle auch nicht mehr als virtuelle andauert und nur nicht widerrufen wurde; die interpretative oder präsumirte ist jene, die thatsächlich gar nicht gefaßt wurde, wohl aber unter anderen Umständen erweckt worden wäre. Die zwei letzten Arten von Intention, die habituelle und interpretative, reichen bei dem Minister zur gültigen Sakramentspendung nicht aus, da sie auf diese einen determinirenden Einfluß zu üben nicht vermögen; sie können unter Umständen für den Empfänger zum gültigen Empfange der Sakramente genügen, da dieser sich passiv, receptiv verhält<sup>2</sup>, nicht aber für den Spender, der aktiv sich verhält und durch seine Vermittlung das sakramentale Sein der administrierten Heilmittel herzustellen hat. Die aktuelle Intention des Spenders ist die beste, da sie am wirksamsten auf den Akt der Sakramentspendung influirt, aber sie ist nicht nothwendig, schon deshalb nicht, weil es nicht möglich ist, sie stets festzuhalten<sup>3</sup>. Die virtuelle Intention desselben genügt, da sie, wie die aktuelle, wirksame Ursache der Sakramentspendung ist; sie ist im Ermangelungsfalle der aktuellen der Art nothwendig, daß ohne sie ein Sakrament nicht zu Stande käme.

<sup>1</sup> Döwald l. c. S. 104. Schwegl, l. c. p. 78—80.

<sup>2</sup> Siehe § 29. n. 27.

<sup>3</sup> S. Thom. Summ. III. q. 64. a. 8. ad 3. Non est totaliter positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare, secundum illud Ps. Cor meum dereliquit me.



— Die Intention muß in Bezug auf die gegenwärtige Person (Empfänger) und die Materie genau bestimmt sein. Ein Irrthum von Seite des Ministers hinsichtlich der Person des Empfängers oder seiner persönlichen Eigenschaften würde, die Eingehung der Ehe ausgenommen, seine Intention und Sakramentshandlung nicht irritiren, wenn sie sich primär auf die gegenwärtige Person bezog. — 4. Die Intention des Ministers kann, wie die Form<sup>1</sup>, unbedingt oder bedingt sein; erstere ist die gewöhnliche, letztere nur in Ausnahmssällen erlaubt, beziehungsweise pflichtmäßig. In Bezug auf diese letztere ist zu beachten, daß eine Intention, welche sich auf eine *conditio de futuro* bezieht, d. h. bis zum Austrag eines künftigen Ereignisses sich suspendirt, die Ungiltigkeit der Sakramentspendung nach sich hat; so wäre z. B. ungiltig die Absolution in folgender Weise: Wenn du morgen restituiren wirst, absolviere ich dich. Zu einer Sakramentshandlung gehören nämlich Materie und Form, sowie die Intention des Sponsors, die zu gleicher Zeit sein oder wenigstens Ein Ganzes ausmachen müssen<sup>2</sup>; in dem gegebenen Fall könnte die Sakramentshandlung nicht giltig sein, weder in dem Augenblick, in welchem Materie und Form gesetzt werden, da die Intention des Ministers fehlt, welche bis zum Austrag des künftigen Ereignisses suspendirt ist, noch in dem Augenblick, in welchem sich das in die Bedingung aufgenommene künftige Ereigniß erfüllen wird, da dann Materie und Form nicht mehr präsent sind und andauern, um mit der Intention des Sponsors Ein Ganzes auszumachen. Die ungiltige Sekung ist unerlaubt, da sie eine sakrilegische Profanation des Sakramentes einschloffe. Dagegen ist es giltig und erlaubt und unter gewissen Voraussetzungen pflichtgemäß, die Intention an eine Bedingung *de praeterito vel de praesenti* anzuschließen, z. B. wenn du noch nicht getauft bist, oder wenn du lebst, taufe ich dich u. s. w. Ist die Bedingung erfüllt, dann wird die bedingte Intention sofort zur unbedingt; ist sie nicht erfüllt, dann wird ein Sakrament nicht gespendet, wodurch sowohl dem Nutzen des Empfängers und der Gewissenhaftigkeit des Ministers, als der den Sakramenten gebührenden Ehrfurcht und der Sorge für ihre giltige Spendung in angemessener Weise Rechnung getragen ist. Die bedingte Intention kann in Gedanken oder Worten ausgedrückt werden; Letzteres ist zu ihrer Giltigkeit nicht gefordert und nur dann pflichtgemäß, wenn es von den Rubriken vorgeschrieben wird<sup>3</sup>. — Der Minister, welcher Materie und Form ge-

<sup>1</sup> Siehe § 27. n. 15.<sup>2</sup> Siehe § 27. n. 9. Anm. 2.<sup>3</sup> Siehe § 27. n. 15.

braucht, jedoch ohne die Intention, das zu thun, was die Kirche thut, begehrt bei Spendung der heiligen Sakramente eine Simulation im eigentlichen Sinne, zum Unterschied von der uneigentlichen Simulation, welche darin besteht, daß die Unterlassung der Sakramentsspendung, die Nicht-administration verborgen gehalten wird, z. B. wenn der Beichtvater über einen indisponirten Pönitenten statt der Absolutionsformel ein Pater noster und eine Benediction spricht. Die Simulation im eigentlichen Sinne wird als formelle und materielle unterschieden; beabsichtigt der Simulant, daß Andere glauben, er habe wirklich ein Sakrament gespendet, dann liegt formelle Simulation vor; beabsichtigt er die genannte Irreleitung der Anderen nicht positiv, dann ist materielle Simulation gegeben. Während die uneigentliche Simulation bei Spendung eines Sakramentes aus wichtigen Ursachen erlaubt ist, z. B. in der Beicht, um das Sigill zu beobachten, ist es niemals erlaubt, eine Simulation im eigentlichen Sinn in Anwendung zu bringen, weder eine materielle, noch eine formelle. Die mit materieller Simulation versuchte Sakramentsspendung ist null und nichtig und fügt bezwungen Gott und Jesus Christus, in dessen Namen die heiligen Sakramente gespendet werden, eine schwere Injurie zu; es gibt keine Ursache, auch nicht die Todesfurcht, welche diese Simulation erlaubt machen könnte<sup>1</sup>. Bei der formellen Simulation tritt zur Sündhaftigkeit der materiellen auch noch die Sünde der absichtlichen Täuschung des Nächsten hinzu.

22. Der Minister muß die heiligen Sakramente erlaubt spenden, wozu gefordert wird, daß er sie giltig<sup>2</sup>, vorschriftsmäßig, d. h. mit Beobachtung des von der Kirche durch die Rubriken vorgeschriebenen Ritus, aufmerksam<sup>3</sup>, im Stande der heiligmachenden Gnade vollziehe<sup>4</sup> und nur Würdigen ertheile, Unwürdigen dagegen versage. Spender, welche ex officio oder ex titulo jurisdictionis mit der Seelsorge betraut sind, wie die Bischöfe, Pfarrer, Ordensobern u. s. w., müssen ihren Untergebenen, welche mit Grund die Spendung der Sakramente verlangen, sie reichen, da sie sich durch einen stillschweigenden Vertrag zu solcher Leistung verpflichtet haben; sie müssen sich der Spendung der zum Heil nothwendigen

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* n. 29. Urgens metus gravis est causa justa, sacramentorum administrationem simulandi. *S. Alphons.* l. c. lib. VI. tr. 1. n. 59. Praeterea, quamvis praefata propositio non loquatur de quocumque metu, tamen commune etiam est apud DD., non licere administrationem sacramenti simulare, etiam ob metum mortis.

<sup>2</sup> Siehe n. 18—21.

<sup>3</sup> Siehe n. 20.

<sup>4</sup> Siehe n. 18.

Sakramente selbst mit der Gefahr des eigenen Lebens unterziehen, falls sich die Untergebenen in der äußersten oder auch nur in großer geistlicher Noth befinden; sie würden schwer sündigen, wenn sie durch eigene Schuld die Kinder der Gläubigen, die ihnen untergeben sind, ohne Taufe, die erwachsenen Gläubigen ohne die Sterbesakramente sterben ließen; wenn sie sich weigerten, Kranken auch außer der Todesgefahr die heiligen Sakramente zu spenden; oder wenn sie sich Gesunden gegenüber hinsichtlich der Sakramentsspendung schwierig oder säumig zeigten, da sie durch solches Benehmen die Gläubigen vom Empfange der heiligen Sakramente abhielten<sup>1</sup>. Minister, welche keine Seelsorge haben, sind *ex charitate* gehalten, die heiligen Sakramente zu spenden, wenn sich die Gläubigen, die sie umgeben, in schwerer Noth befinden. — Unwürdigen ist von Seite des Ministers die Spendung und der Empfang der heiligen Sakramente zu verweigern, da er sich sonst, in einer wichtigen Sache dem Willen Jesu Christi widersetzte<sup>2</sup> und zur schweren Sünde des Empfängers, zum unwürdigen Empfange eines heiligen Sakramentes, kooperirte. Nur wenn der Spender die Unwürdigkeit des Empfängers lediglich aus dem Beichtstuhle weiß, oder wenn durch die Sakramentsspendung sicher größere Uebel ferngehalten werden können, dürfte eine Ausnahme gemacht werden. Dem unbußfertigen öffentlichen Sünder, d. h. jenem, dessen verbrecherisches Leben allgemein bekannt ist und der deshalb für infam gilt, ist der Empfang der heiligen Sakramente zu verweigern, er mag darum insgeheim, d. h. vor dem Minister allein und vor solchen, die, wie die Kinder, Wahnsinnigen u. A. als Zeugen nicht gezählt werden, oder öffentlich, d. i. vor solchen, welche Zeugenschaft leisten können, nachsuchen; dem unbußfertigen notorischen Sünder, d. i. jenem, dessen schwere Sünden noch nicht allgemein bekannt sind, aber auch nicht mehr für die Dauer verheimlicht werden können, müßten die heiligen Sakramente, wenn er öffentlich um ihren Empfang nachsucht, gespendet werden (nach Suarez), vorausgesetzt, daß die um die Sünden wissenden Zeugen mehr oder weniger diskret, verschwiegen sind; dem unbußfertigen geheimen Sünder, d. i. jenem, dessen schwere Sünde unbekannt geblieben ist und in Bezug auf welche keine Gefahr besteht, daß sie notorisch oder offenkundig wird, ist der Empfang der heiligen Sakramente zu verweigern, wenn er geheim, dagegen zu gestatten, wenn er vor Zeugen oder öffentlich um sie nach-

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 1. ref.

<sup>2</sup> *Matth.* 7, 6. *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margarithas vestras ante porcos.*

sucht; der Grund für das Erste ist, weil sich im gegebenen Fall der Minister durch Ungehorsam und Mitwirkung zum Bösen versündigen würde; für das Zweite, weil die Abweisung geeignet wäre, größere Uebel nach sich zu ziehen, weßwegen die Zulassung eines geringeren Uebels zur Verhütung eines größeren sittlich erlaubt und geboten ist. Hinsichtlich des Ordo müßte eine Ausnahme gemacht werden. Der bußfertige Sünder, er sei geheimer, notorischer oder öffentlicher, ist vom Empfang der heiligen Sakramente nicht zurückzuweisen, vorausgesetzt, daß, wenn nöthig, ein gegebenes öffentliches Aergerniß beseitigt, die Absolution von den Censuren, die nothwendige Revokation, die Reconciliation mit der Kirche stattgefunden hat<sup>1</sup>. Zu große Strenge und Milde sind gleichmäßig zu vermeiden. Die einzelnen Sakramente erheischen in dieser Beziehung nicht die gleiche, sondern eine verschiedene Sorgfalt.

### § 29. Der Empfänger der Sakramente.

23. Die Empfänger der heiligen Sakramente sind ausschließlich die Menschen auf Erden. Wie nur Menschen auf Erden (*viatores, in statu viae*) Sakramente spenden können<sup>2</sup>, so sind sie auch ausschließlich ihre Empfänger, was sich leicht aus dem Umstande begreift, daß die heiligen Sakramente als Gnadenmittel nur einen für die Menschen auf Erden erreichbaren Zweck haben, für jene, welche schon aufgehört haben, noch auf dem Wege zum Ziele zu sein und sich, sei es als Heilige, sei es als Verdamnte, am Ziele befinden, zwecklos sind und deswegen von selbst der Abrogation unterliegen<sup>3</sup>. Denn als Gnadenmittel dienen sie zur Vermittelung der heiligmachenden Gnade (*gratia prima*) oder ihrer Vermehrung (*augmentum gratiae*), die nicht die Heiligen im Himmel, die armen Seelen im Reinigungsort oder die Verdamnten in der Hölle, sondern lediglich die Menschen auf Erden entgegennehmen können. Jesus Christus hat nach der Lehre der Gesamttradition der Kirche die heiligen Sakramente für die Menschen auf Erden eingesetzt. Die vom heiligen

<sup>1</sup> Conc. Provinc. Remens. a. 1853. ep. 8. Qui a falsa philosophia delusi, nulli tamen sectae haereticae nomen dantes, assertiones contra fidem protulerunt, magna erga confessionem repugnantia detinentur; quare si confitentur, via ad reconciliationem quam facillima iis sternatur; ad illius vero scandali reparationem sufficit pluribus in casibus publica vitae Christianae professio.

<sup>2</sup> Siehe § 28. n. 16.

<sup>3</sup> Vergl. Döwald, l. c. I. S. 111.

Wirthmüller, Religion.

Paulus erwähnte Taufe für die Todten <sup>1</sup>, die sich in Korinth eingeschlichen hatte und von spätern Sektirern, z. B. Cerinthus, beibehalten wurde, ist als abergläubische Uebung, als häretischer Irrthum zu betrachten.

24. Wie nicht alle Sakramente von allen Menschen auf Erden gespendet <sup>2</sup>, so können sie auch nicht von ihnen ohne Unterschied empfangen werden. Man muß vielmehr Folgendes auseinander halten. Die Taufe zu empfangen, sind alle Menschen auf Erden befähigt, auch die Kinder und die ihnen gleichzuachtenden Wahnsinnigen, welche nie lichte Augenblicke hatten. Der gültige Empfang der Taufe bildet die unerläßliche Voraussetzung für den Empfang der übrigen Sakramente. Jeder Getaufte, auch wenn er den Gebrauch der Vernunft nicht erlangt hat, kann die Firmung, die Eucharistie, und wenn er männlichen Geschlechtes ist, die Priesterweihe empfangen, während für den Empfang der Buße, der letzten Oelung und der Ehe der mindestens einmal bejessene Gebrauch der Vernunft vorausgesetzt wird <sup>3</sup>.

25. Wir unterscheiden den gültigen Empfang der heiligen Sakramente, welchem der ungültige gegenübersteht, und den würdigen oder erlaubten, welchem der unwürdige oder unerlaubte entgegengesetzt ist. Anders sind wiederum Kinder, anders Erwachsene zu beurtheilen. Kinder und ihnen gleichstehende Wahnsinnige können die Sakramente, deren sie fähig sind <sup>4</sup>, gültig ohne subjektive Disposition, ohne Attention, Intention, ohne Glauben empfangen; es supplirt die subjektive Disposition die Intention Christi und der Kirche, die ihnen zugerechnet wird <sup>5</sup>; es genügt, daß sie keinen obex setzen, welcher die Entgegennahme der sakramentalen Gnade hinderte; zur Setzung eines obex sind sie in Folge mangelnder

<sup>1</sup> I. Cor. 15, 29. Alioquin quid facient, qui baptizantur pro mortuis, si omnino mortui non resurgunt? utquid et baptizantur pro illis?

<sup>2</sup> Siehe § 28. n. 17.

<sup>3</sup> Cf. S. Alphonsus, l. c. lib. VI. tr. 1. n. 80.

<sup>4</sup> Siehe n. 24.

<sup>5</sup> S. Alphonsus, l. c. In infantibus nulla requiritur intentio, cum suppleat in eis intentio Christi vel Ecclesiae, sicut enim sine propria voluntate ipsi peccatum contraxerunt, ita sine voluntate ab illo liberantur. Hoc certum est cum D. Th. 3. p. 9. 68. a. 9. et est de fide definitum a Trident. sess. VII. de sacr. c. 13. Idem dicendum de perpetuo amentibus, ut docet S. Th. l. c. a. 12. ad 1. Et quod dicitur de baptismo, idem dicendum de sacramento confirmationis, uti Salm. de conf. c. 3. n. 26. cum communi DD. Idem de sacramento ordinis infantibus collato, ut recte dicit Lugo d. 9. n. 129. Idque hodie certum est ex bulla: Eo quamvis tempore nostri SS. P. Benedicti XIV. ed. 4. Maii 1745.

persönlicher Entwicklung unfähig. Der Empfang der Taufe von Seite der Kinder war zu jeder Zeit erlaubt, beziehungsweise pflichtgemäß, während der Empfang der übrigen Sakramente, deren die Kinder fähig sind, nur dann erlaubt ist, wenn die zu Recht bestehende Kirchendisciplin, die zu verschiedenen Zeiten wechselte, denselben gestattet. — Die Erwachsenen bedürfen, um die heiligen Sakramente gültig und würdig zu empfangen, einer Mitwirkung, einer subjektiven Disposition, besonders einer Intention, die bei den verschiedenen Sakramenten verschieden ist. Die Behauptung des Cajetan, es genüge auch für den Erwachsenen zum gültigen Empfang ein bloß neutrales Verhalten, ist von den Theologen mit Recht aufgegeben worden<sup>1</sup>.

26. Zum gültigen Empfang eines heiligen Sakramentes wird nicht der katholische Glaube gefordert; die Buße macht insoferne eine Ausnahme, als die zu ihrem Empfange nothwendigen Bußakte ohne den katholischen Glauben nicht gesetzt werden können<sup>2</sup>. Zum gültigen Empfang der übrigen sechs Sakramente ist auf Seite des Empfängers der Glaube ebenso wenig gefordert<sup>3</sup>, als von Seite des Sponsors zur gültigen Spendung<sup>4</sup>. Wenn im Alterthum die von den Häretikern zur katholischen Kirche zurückkehrenden Christen in Bezug auf die Gültigkeit der ihnen gespendeten Sakramente geprüft wurden, dann fragte man die Einzelnen nicht, was glaubtest du, als du getauft oder ordinirt wurdest; man setzte voraus und mußte, daß ihr Glaube nicht der katholische war; man untersuchte nur, wie sie getauft, ordinirt wurden, ob der Minister die rechte Materie, Form, Intention vorschriftsmäßig angewendet hatte, um über die Gültigkeit des Sakramentes zu entscheiden; von Seite des Empfängers genügte, abgesehen von der rechten Intention, der Nachweis, daß er die ihm gespendeten Sakramente ganz im Allgemeinen für religiöse Ceremonien hielt, ohne daß er ihr Wesen in adäquater Weise nach dem katholischen Glauben kannte.

<sup>1</sup> S. *Alphonsus*, l. c. n. 78. (*Busenbaum*), n. 81. Dixit autem Cajetanus in D. Th. III. q. 68. a. 7. in suscipiente baptismum sufficere intentionem neutralem, nempe quod non consentiat neque dissentiat; sed haec opinio communiter reprobat a DD. et signanter a SS. N. P. Bened. XVI. in instructione de baptismo, incipiente: Postremo mense. Et talis opinio est quidem contra doctrinam expressam D. Th. mox supra relatam. Idem quod de baptismo dicendum est de aliis sacramentis cum Lugo et aliis.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. VI. ep. 6. de justific.

<sup>3</sup> S. *Augustinus*, de baptismo. lib. III. fieri potest, ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem.

<sup>4</sup> Siehe § 28. n. 19.

27. Ein Erwachsener bedarf zum gültigen Empfang der heiligen Sakramente des Willens, der Intention, sie zu empfangen. Würde er mit neutraler Intention, oder mit widerstrebendem Willen ein Sakrament empfangen, dann wäre der Empfang ungültig<sup>1</sup>; das ungültig empfangene Sakrament könnte in keiner Weise aufleben, sondern müßte wiederholt werden<sup>2</sup>. So könnte ein Erwachsener, welcher von Sinnen gekommen, in diesem Zustande nicht gültig getauft werden, wenn er nicht zuvor die Taufe verlangt hat<sup>3</sup>. — Die Intention des Empfängers kann ähnlich, wie die des Sponsors, unterschieden werden<sup>4</sup>. Es gibt eine scherzhafte und ernste Intention, das, was die Kirche gibt, zu empfangen; jene, die über die neutrale Stimmung des Willens nicht hinausreicht, ist für den gültigen Empfang ungenügend; diese, die ernste, wird als äußere und innere unterschieden; bei jener wird das Sakrament bloß nach seinem äußern Ritus angestrebt, nach seiner religiösen Bedeutung aber entweder positiv abgewiesen oder simulirt (*intentio externa contraria*), oder bleibt, ohne daß sie positiv negirt oder simulirt wird, dahingestellt (*intentio externa non contraria*); beide Arten äußerer Intention genügen nicht zum gültigen Empfang, weder die *intentio externa contraria*, da sie nach moralischer Schätzung dem offenen Widerstreben gegen den Empfang eines Sakramentes gleich kommt (siehe oben), noch die *intentio externa non contraria*, da diese der neutralen Intention sich nähert und in ihrer Wirkung mit ihr nahezu zusammenfällt. Bei der innern Intention beabsichtigt der Empfänger, das Sakrament nach seiner religiösen Bedeutung, die er in inadäquater (*implicite*) oder adäquater Weise (*explicite*) erkennt, zu empfangen; sie genügt in beiden Formen zum gültigen Empfang. — Nach der Gegenwart der Intention im Geiste des Empfängers wird analog der Intention des Ministers die aktuelle, virtuelle, habituelle und interpretative unterschieden. Zum gültigen Empfang der Sakramente wird nach allgemeiner Annahme der Theologen die aktuelle Intention des Empfängers nicht als nothwendig gefordert. Die virtuelle Intention wird nur zum gültigen Empfang der Buße und der Ehe verlangt; zu dem der Buße deswegen, weil die persönlichen Akte, welche die

<sup>1</sup> *Innoc. III.* de baptism. c. 3. Ille, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti.

<sup>2</sup> Siehe § 25. n. 4. IV.

<sup>3</sup> *Rituale Rom.* de baptismo adultorum. p. 23. Amentes et furiosi non baptizentur, nisi tales a nativitate fuerint . . sed si lucida habeant intervalla, dum mentis compotes sunt, baptizentur, si velint.

<sup>4</sup> Siehe § 28. n. 21.

Quasi-Materie dieses Sacramentes ausmachen, ohne wenigstens virtuelle Intention, das Bußsacrament zu empfangen, nicht möglich sind; zu dem der Ehe aus dem Grunde, weil die Empfänger dieses Sacramentes zugleich seine Spender sind, weshalb die für den Spender nothwendige Intention, die virtuelle<sup>1</sup>, auch für den Empfänger verlangt werden muß. Eine Ausnahme in Bezug auf den Empfang der Buße bildet der Fall, in welchem ein Sterbender seiner Sinne nicht mehr mächtig ist; ihm dürfte (und müßte) die Absolution auch dann gegeben werden, wenn sich bei dem Empfänger eine bloß interpretative Intention nachweisen ließe, da man ihm auf die möglichst beste Weise zu Hülfe kommen müßte. Zum gültigen Empfange der Taufe und Priesterweihe genügt die habituelle Intention des Empfängers, während seine bloß interpretative Intention nicht ausreichen würde, da mit dem Empfange der genannten Sacramente zugleich die Pflicht übernommen wird, bestimmte Geseze zu beobachten, welche Pflicht nicht infurirt würde ohne den vorausgehenden tatsächlichen, zum mindesten nicht revocirten Willen, sie zu erfüllen; dieser Wille ist von der habituellen Intention des Empfängers nicht zu trennen. Für den gültigen Empfang der übrigen Sacramente, der Firmung, Eucharistie und letzten Delung ist die bloß interpretative Intention des Empfängers für genügend zu erachten<sup>2</sup>.

28. Erlaubt und würdig ist der Empfang der heiligen Sacramente von Seite der Erwachsenen, wenn sie alle göttlichen und kirchlichen Gebote, die sich hierauf beziehen, einhalten. Im Einzelnen muß man zwischen den Sacramenten der Todten und Lebendigen unterscheiden<sup>3</sup>. Um die Sacramente der Todten würdig zu empfangen, wird von Seite des Empfängers gefordert, daß er glaube, hoffe und über seine persönlichen Sünden einen Akt der unvollkommenen Reue (Attrition) erwecke<sup>4</sup>, während der Besitz der heiligmachenden Gnade nicht verlangt wird; um die Sacramente der Lebendigen würdig zu empfangen, muß der Empfänger im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden, der durch würdigen Empfang der heiligen Sacramente der Todten oder durch vollkommene Reue und Liebe erworben wird<sup>5</sup>. Handelt es sich um den Empfang der

<sup>1</sup> Siehe § 28. n. 21. C. 141.    <sup>2</sup> S. Alphonsus, l. c. n. 82.

<sup>3</sup> Siehe § 25. n. 4. I.

<sup>4</sup> Hebr. 11, 6. Conc. Trid. sess. VI. cp. 6. justif. sess. XIV. cp. 4. poenit.

<sup>5</sup> S. Alphonsus-(Busenbaum) l. c. n. 83. Ad effectum baptismi et poenitentiae requiritur et sufficit praeter voluntatem sumendi sacramentum, dispositio fidei, spei et attritionis, non autem requiritur charitas, sive ut gratiam habeat, quia haec sacramenta dicuntur mortuorum, quod ipsa primam gratiam



Eucharistie, dann ist vorgeschrieben, durch den Sakramentsempfang sich in den Stand der Gnade zu versetzen<sup>1</sup>, während es bei dem Empfang der übrigen Sakramente der Lebendigen genügt, durch die Kontritio sich zu disponiren, wie wohl es besser und sicherer und in der Praxis zu rathen ist, den Empfang des Bußsakramentes als Vorbereitung vorausgehen zu lassen. Würde ein Sakrament zwar gültig, aber ohne die vorgeschriebene Vorbereitung unwürdig empfangen, dann würde von Seite des Empfängers eine sakrilegische Sünde begangen, die an Bosheit die Sünde der sakrilegischen Sakramentspendung von Seite des Ministers übertrifft und die Verleihung der *gratia prima* oder des *augmentum gratiae* vereitelt; es wäre ein unfruchtbar empfangenes Sakrament, ein *sacramentum informe* vorhanden<sup>2</sup>, in welchem dem Empfänger nur das *sacramentum*, nicht auch die *res sacramenti* zu Theil wird, wie sich die Schule ausdrückt<sup>3</sup>. Daß, und wie unfruchtbar empfangene Sakramente wieder fruchtbar werden können, ist früher (§ 25. n. 4. IV) angegeben worden.

29. Von einem unwürdigen Minister darf der Empfänger die Sakramentspendung ohne Grund nicht verlangen, da derselbe dadurch schwer sündigen würde, was die Nächstenliebe des Empfängers verhindern müßte<sup>4</sup>. Ist ein wichtiger Grund vorhanden, um dessen willen der Empfang der heiligen Sakramente nicht verschoben werden kann, und ein würdiger Minister nicht zugänglich, dann dürfte der Empfänger auch von dem unwürdigen Minister, der sich im Stande der schweren Sünde befindet, sich die betreffenden heiligen Sakramente spenden lassen<sup>5</sup>. Indessen wird dieses Verbot, von einem in schwerer Sünde lebenden Minister ein Sakrament zu empfangen, für den Empfänger im praktischen Leben nur selten in Kraft treten; denn wir müssen nach den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre den Nächsten als gut voraussetzen, was auch dem Spender der heiligen Sakramente gegenüber, gegen den ein das Böse voraussetzender Argwohn nicht aufkommen darf, Geltung hat. Selbst wenn wir den Minister vor der Spendung der heiligen Sakramente hätten in eine schwere Sünde fallen sehen, könnten und müßten wir in der Regel präsumiren, er sei zur Vornahme der Sakramentspendung

---

seu vitam donent. Ad reliqua vero sacramenta, quae dicuntur vivorum, requiritur, ut sit in gratia.

<sup>1</sup> Cf. Propp. damn. ab *Alexandro VII.* nn. 38; 39.

<sup>2</sup> Siehe § 25. n. 4. IV. S. 123. <sup>3</sup> Dsuaib, l. c. S. 111. f.

<sup>4</sup> Siehe § 28. n. 22. S. 144 f. <sup>5</sup> *S. Alphonsus*, l. c. n. 89.

nicht indisponirt, da er in kürzester Zeit, in einem Augenblick, einen Akt der die Sünde tilgenden Kontrition erwecken konnte. Ist der Minister eines Sakramentes unwürdig wegen einer über ihn verhängten kirchlichen Censur, und zwar wegen der namentlichen Exkommunikation oder Suspension, dann dürfte man von ihm die Spendung der heiligen Sakramente nicht begehren, außer im Falle der äußersten Noth, in welchem man nur die Spendung der Taufe, die er ungeachtet der kirchlichen Censur gültig und erlaubt vollziehen könnte, und nach Einigen auch der Buße verlangen dürfte, was indessen der hl. Alphons mit größerer Wahrscheinlichkeit in Abrede stellt<sup>1</sup>. Ist der Minister nicht namentlich exkommunicirt oder suspendirt, dann würde es, besonders wenn ein wichtiger Grund gegeben ist, nicht unerlaubt sein, die Sakramentspendung von ihm zu verlangen, da nach dem Concilium von Konstanz den Gläubigen der Verkehr mit den Tolerirten absolut gestattet ist<sup>2</sup>.

### § 30. Die Wirkungen der heiligen Sakramente.

30. Zwei Wirkungen werden den heiligen Sakramenten des neuen Bundes nach der Lehre der katholischen Kirche zugeschrieben; die eine kommt allen heiligen Sakramenten gemeinsam zu, die sakramentale Gnade; die andere wird nur den drei charakteristischen Sakramenten beigelegt<sup>3</sup>, der Charakter.

31. Die sakramentale Gnade ist dem Worte nach jene, welche ausschließlich durch ein Sakrament dem Empfänger vermittelt wird, zum Unterschied von der nicht-sakramentalen, welche außer der Sakramentspendung z. B. auf dem Wege der Impeetration oder der freien Güte Gottes dem Menschen zu Theil wird. Ueber das Verhältniß beider Arten zueinander, sowie über das eigentliche Wesen der Ersteren bestehen zwei von einander abweichende Anschauungen. Ältere Scholastiker und Theologen waren der Meinung, die sakramentale Gnade unterscheide sich sachlich in nichts von jener nicht-sakramentalen, welche die heiligmachende Gnade, die *gratia virtutum et donorum* heißt, und werde nur äußerlich, der Denomination nach, von der nichtsakramentalen abgegrenzt, eine Meinung, welche von der Schule längst aufgegeben ist, weil sich von ihr aus die Nothwendigkeit der sakramentalen Gnadenordnung überhaupt und der sieben Sakramente insbesondere nicht mehr begründen ließe. Viel wahrscheinlicher ist die zweite Meinung, welche behauptet, die sakra-

<sup>1</sup> l. c. n. 88. u. 560.

<sup>2</sup> Müller, l. c.

<sup>3</sup> Siehe § 25. n. 4. II.

mentale Gnade enthalte zwar die heiligmachende, sie schließe aber überdies noch besondere Gnadenhilfen, wie sie den besonderen Zwecken der einzelnen Sakramente entsprechen, ein, unter welcher Annahme die Nothwendigkeit der Sakramente und ihrer Siebenzahl sich leicht darthun läßt. Einige Theologen (Paludanus, Capreolus, der hl. Thomas im Commentar zum Sentenzenbuch — IV. d. 1. q. 1. a. 4. 9. 5) halten diese besonderen Gnadenhilfen für Habitus, während andere mit größerer Wahrscheinlichkeit die Ansicht aufstellen, sie seien aktuelle Gnaden (so der hl. Thomas in der Summa theol. III. q. 62. Cajetan, Soto u. A.).

32. Während die Protestanten von den Sakramenten behaupten, daß sie bloß Zeichen der Gnade, sichtbar gewordene Worte seien, welche uns die göttliche Verheißung, die wir mit dem allein rechtfertigenden Glauben umfassen müssen, in Erinnerung bringen, sind sie nach der Lehre der katholischen Kirche mehr als dieses: sie sind Ursachen der Gnade, da sie diese in sich enthalten und aus sich hervorbringen und den würdigen Empfängern überbringen und verleihen<sup>1</sup>. In der näheren Bestimmung, wie die heiligen Sakramente die durch sie verursachte Gnade vermitteln, weichen die Theologen und ihre Schulen von einander ab. Einige haben gelehrt, die heiligen Sakramente seien nur mittelbar die Ursachen der Gnaden, nicht jedoch unmittelbar. Unmittelbar und zunächst bewirken die Sakramente in der Seele des Empfängers eine der Gnadenspendung vorausgehende Form, die bei den charakteristischen Sakramenten der Charakter, bei den übrigen ein gewisser Schmuck der Seele sei. Ist dieser Schmuck hergestellt, dann producire Gott (außerhalb des Sakramentes) die Gnade und verleihe sie. So Alexander von Hales, der hl. Thomas außer der theol. Summe, Capreolus, Paludanus u. A. Allein gegen diese Lehre bestehen große Bedenken. Denn 1. wird diese Form, die unmittelbar vom Sakrament bewirkt wird und der Gnadenspendung vorausgeht, ohne allen Beweis angenommen; sie ist erdichtet. 2. der Charakter hat, so oft ein charakteristisches Sakrament unwürdig, als sacramentum informe empfangen wird, die sakramentale Gnade nicht nach sich; 3. die Kausalität der Gnade könnte den Sakramenten nur im uneigentlichen Sinne beigelegt werden. Verwandt ist die Anschauung

<sup>1</sup> *Eugen. IV.* 1. c. Quae (novae legis septem sacramenta) multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. Conc. Trid. sess. VII. de sacr. in genere cc. 6. 7. 8.

des Theologen Soto (in IV. d. 1. q. 3. a. 1), der behauptet, die Sakramente bewirken unmittelbar, daß der Empfänger Gott angenehm und wohlgefällig wird und um dieses Wohlgefallens willen verleihe Gott unfehlbar die Gnade, wodurch die Kausalität der Sakramente nicht beeinträchtigt werde; denn wie in der natürlichen Zeugung der Vater die *causa efficiens* des Sohnes ist, wie wohl er nur dem Leibe des Kindes das Dasein gibt, da die Seele Gott schafft, so seien die Sakramente Ursachen der Gnaden, wie wohl von ihnen immediat nur das Wohlgefallen Gottes an dem Empfänger kommt. Allein abgesehen von dem bloß uneigentlich und deshalb mangelhaften Kausalitätsverhältniß, das Soto geltend macht, ist in seiner Lehre von einem Wohlgefallen Gottes am Menschen die Rede, das von der Gnade Gottes getrennt gedacht wird, was der Wirklichkeit nicht entspricht. Häufiger wird von den Theologen die Meinung der skotistischen Schule befürwortet und vertreten, die Sakramente seien moralische Ursachen der Gnaden, d. h. sie bewegen, wenn sie gültig gespendet und würdig empfangen, eine freie Persönlichkeit, Gott, zu einer freien Leistung, hier zur sakramentalen Gnadenspendung in sicherer und unfehlbarer Weise; sie seien *causae, sine quibus non* dieser Gnadenspende; so sichere man einerseits die Wirksamkeit der heiligen Sakramente und vermeide anderseits die Schöpfung der Gnade, welche Gott allein zusteht, ohne sie den Sakramenten, welche nur geschöpflich sind, beizulegen. Allein dem steht entgegen, daß die Kausalität der Sakramente doch nur in uneigentlichem Sinne geltend gemacht werden kann, während die Concilien u. s. w. den Sakramenten eine Kausalität im eigentlichen Sinne beilegen, sowie daß von einer Schöpfung der Gnade in der Gnadenspendung nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein könne, da sie als *Accidens* in der Seele als ihrem Subjekt erzeugt wird und auf den Ruf der göttlichen Allmacht aus ihrem tiefsten Grunde in Folge ihrer *potentia obedientialis* zu ihrer (der Seele) Gratifikation hervortritt<sup>1</sup>. Nach dem Vorgang des hl. Thomas<sup>2</sup> nimmt die thomistische Schule an, die Sakramente seien gleichsam physische Ursachen, welche unmittelbar ihre Wirkung, die sakramentale Gnade, aus sich hervorgehen lassen; sie verhalten sich zwar nicht als die *causa principalis*, die Gott ist, wohl aber als *causae instrumentales*, deren sich Gott, die *causa principalis*, bedient, um die Wirkungen herzustellen; sie sind nicht natürliche, sondern

<sup>1</sup> D. Th. 1. c. I. II. q. 110. a. 2. a. 3. Schäfler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*. S. 174 ff.

<sup>2</sup> 1. c. III. q. 62. aa. 1—3.

übernatürliche Instrumente, die nur in Folge göttlicher Anordnung zu ihren Wirkungen befähigt und für sie proportionirt sind. Sie sind der menschlichen Natur Christi analog, deren sich die göttliche Natur als ihres Instrumentes bediente, um die Gnade zu produciren, obgleich dieses die natürliche Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur überboten hat; sie unterscheiden sich aber von ihr dadurch, daß sie Gott gegenüber, der sich ihrer zur sakramentalen Gnadenverleihung bedient, wie ein *instrumentum separatum* sich verhalten, während die menschliche Natur in Christus in Folge der hypostatischen Union ein *instrumentum conjunctum* war. Die Sakramente sind Gefäße, Kanäle der Gnade, nicht im materiellen Sinn, sondern virtuell, in wieferne die Wirkung in der (Instrumental-) Ursache ist, wie die *res signata* im *signum*. Diese Auffassung der thomistischen Schule dürfte am getreuesten mit der kirchlichen Lehre nach Schrift und Tradition übereinstimmen und den Schwierigkeiten ausweichen, welche anderen Meinungen im Wege stehen.

33. Die Sakramente bewirken die sakramentale Gnade *ex opere operato*,<sup>1</sup> ein Ausdruck, welcher aus der Schule in die Kirchensprache übergegangen ist<sup>1</sup> und im Gegensatz zur Gnadenvermittlung *ex opere operantis* steht. Einige Gnaden werden dem Menschen zu Theil in Folge seiner persönlichen Handlungen, in denen er sich um dieselbe bemüht hat, so z. B. die Gnadenerlangung auf dem Wege der Impetration in Folge des Bittgebetes, oder auf dem Wege der Belohnung in Folge eines *meritum de congruo vel condigno*. Die so vollbrachte Gnadenvermittlung heißt *opere operantis*, weil das Handeln (*operari*) des Empfängers sie veranlaßt; sie trifft zu vorzugsweise bei der Spendung der nichtsakramentalen Gnade, ohne indessen bei der Vermittlung der sakramentalen Gnade schlechterdings ausgeschlossen zu sein. Verschieden ist die Gnadenvermittlung *ex opere operato*, die ausschließlich den Sakramenten behufs der Spendung der sakramentalen Gnade zukommt und darin besteht, daß sie als die zu diesem Zwecke von Jesus Christus eingesetzten Handlungen, wenn sie vom Spender gültig vorgenommen werden, aus sich, als Instrumental-Ursachen der sakramentalen Gnade, diese dem hiefür befähigten Empfänger, welcher keinen *obex* setzt, unfehlbar überbringen und mittheilen, ohne von der Impetration oder dem

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 8 sacram. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Innocent. III., de mysterio missae, lib. III.

Verdienste des Spen- ders oder Empfängers irgendwie bedingt zu sein. Das *opus operatum* (im passiven Sinn, wie *opus exercitum*) ist die giltig vollbrachte Sacramentshandlung, die nicht als natürliches Werk, sondern als das von Christus verordnete Heilmittel in Betracht kommt; die sacramentale Gnade, die dem Empfänger zu Theil wird, ist nicht impetrirt oder als Lohn für ein zu Grund liegendes Verdienst gereicht, sondern als die der übernatürlichen Instrumental-Ursache entsprechende Wirkung aufzufassen. Es kann der Minister der Sacramente bei der Spendung derselben durch fromme Affekte u. s. w. sich Gnade erwerben oder auf dem Wege der Fürbitte Anderen, auch dem Empfänger, zuwenden; es kann der Empfänger sich mehr oder weniger durch Akte des Glaubens, der Demuth, der Reue u. s. w. disponiren und durch diese guten Akte sich Gnaden zuwenden; beides gehört, wiewohl es mit der Sacramentsspendung im Zusammenhang steht, nicht der Gnadenvermittlung *ex opere operato*, sondern *ex opere operantis* an; denn weder die Gnaden vermittelnde Thätigkeit des Spen- ders, noch die Disposition des Empfängers verhält sich als Instrumentalursache der so erworbenen Gnaden.

34. Specifisch verschiedene Sacramente bewirken *ex opere operato* verschiedene sacramentale Gnaden, weßwegen sie nach ihrer Würde einen verschiedenen Rang einnehmen<sup>1</sup>. In der Taufe steht die besondere sacramentale Gnade mit der Wiedergeburt des Empfängers zum neuen christlichen Leben im Zusammenhang; in der Firmung stärkt sie, den Glauben unerschrocken zu bekennen und zu vertheidigen, selbst mit der Gefahr des eigenen Lebens; in der Eucharistie wirkt sie, der Speise analog, nährend, zur Vermehrung der Liebe, zum Siege über die Versuchungen, zur Vermeidung auch kleinerer Sünden und Unvollkommenheiten; in der Buße verðhnt sie mit Gott und erfüllt mit Haß und Abscheu gegen die Sünde; in der letzten Delung dient sie als *gratia sanitatis* und gibt Kraft gegen die Ungebuld im Leiden sowie gegen die Nachstellungen des bösen Feindes; in der Priesterweihe verleiht sie dem Priester, sein Amt mit religiöser Ehrfurcht und mit Nutzen zu versehen; in der Ehe befähigt sie die Empfänger, die Pflichten des Ehestandes gegen einander, wie den Kindern gegenüber, auf Gott wohlgefällige Weise zu erfüllen<sup>2</sup>. Nur

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. 7. c. 3. sac. Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s.

<sup>2</sup> Eugen. IV. l. c. Horum quinque prima ad spirituales unius cujusque hominis in seipso perfectionem, duo ultima ad totius Ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur;

numerisch verschiedene Sakramente, z. B. zwei Taufen von Erwachsenen, verleihen bei gleicher Disposition der Empfänger die sakramentale Gnade im gleichen, bei ihrer ungleichen Disposition im ungleichen Maß; wer besser disponirt zum Empfang der Sakramente herankommt, empfängt ein größeres Maß der sakramentalen Gnade als jener, der im geringeren Grade vorbereitet ist<sup>1</sup>. Die Sakramente der Todten, Taufe und Buße<sup>2</sup>, bewirken kraft ihrer Einsetzung und primär jene sakramentale Gnade, welche die *gratia sanctificans prima* mit dem entsprechenden *auxilium actuale* einschließt<sup>3</sup>; sie können aber auch per *accidens*, d. i. bei solchen Empfängern, welche sich bereits im Besitz der *gratia prima* befinden, die Vermehrung der bereits vorhandenen Gnade oder die sogenannte *gratia secunda* hervorbringen. Die Sakramente der Lebendigen, für deren würdigen und fruchtbaren Empfang auf Seite des Empfängers der Besitz der *gratia prima* vorausgesetzt wird, verleihen ihrer Einsetzung gemäß und primär jene sakramentale Gnade, welche aus der *gratia secunda* und dem entsprechenden *auxilium actuale* gebildet wird; per *accidens* können sie auch die *gratia prima* verleihen, in jenen Ausnahmefällen nämlich, in denen der Empfänger *bona fide* voraussetzt, er sei disponirt, während er es doch nicht ist, weil er z. B. eine vergessene Sünde nicht der Schlüsselgewalt unterlegt hat; er würde, da er keinen *obex* setzt, in der ihm gespendeten sakramentalen Gnade die *gratia prima* erhalten.

35. Die zweite von der sakramentalen Gnade verschiedene Wirkung ist der Charakter, der als *signum spirituale* von Gott der Seele des Empfängers unauslöschlich eingebrückt wird, um ihn von Anderen, welche dieses Sakrament nicht empfangen, zu unterscheiden, und ihn für die Verehrung Gottes, den Kult in der christlichen Religion in besonderer Weise zu bestimmen, beziehungsweise zum Empfange oder zur Spendung der

---

per confirmationem augemur et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina eucharistiae alimonia. Quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter; per matrimonium corporaliter augetur.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. VI. cp. 7. justif. Vere justii nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

<sup>2</sup> Siehe § 25. 4. I. <sup>3</sup> Siehe n. 31.

heiligen Sakramente zu befähigen und ihm so Antheil an dem Priesterthum Christi zu gewähren<sup>1</sup>. Während nach dem Vorgange von Witleff Luther und Calvin und ihre Anhänger die Existenz des sakramentalen Charakters in Abrede stellten, erklärt die katholische Kirche, gestützt auf die Lehre der heiligen Schrift<sup>2</sup> und der kirchlichen Tradition<sup>3</sup> als Glaubenssatz, daß die Taufe, die Firmung und die Priesterweihe, die deswegen charakteristische Sakramente heißen<sup>4</sup>, denselben verleihen und deswegen nicht wiederholt werden können<sup>5</sup>. In Beantwortung der Frage, worin a parte rei der Charakter bestehe, sind die Theologen nicht einig. Durandus hält ihn für einen bloßen respectus rationis, für eine äußere Denomination, welcher in der Seele nichts Wirkliches entspricht, eine Auffassung, welche Bellarmin, Gregor von Valentia, Suarez für irrig halten. Abweichend sind die Anschauungen des Scotus, Marsilius, Richard, Alexander von Hales, Thomas. Letzterer, dem sich die meisten Theologen anschließen, erklärt ihn für eine der Seele verliehene Potenz, welche in Weise eines Instrumentes etwas zu thun oder zu empfangen befähigt, was auf die Verehrung Gottes in besonderer Weise Bezug hat<sup>6</sup>; er zählt ihn reduktive zur Kategorie der Qualität und behauptet, er sei nicht in ihrer vis executiva, im Willen, auch nicht in ihrer Wesenheit (Essentia), sondern in ihrem Intellekt angelegt<sup>7</sup>. Durch den Charakter wird der Empfänger in besonderer Weise für Gott bestimmt und zu seiner Verehrung und zu seinem Dienste geweiht, nach dem Vorbilde Jesu Christi, der als hoher Priester in höchster Weise der Verehrung Gottes diene. Der sakramentale Charakter ist eine reale Theilnahme an dem hohen

<sup>1</sup> *Gregor. de Valent.* Commentar theolog. tom. IV. p. 680. Theologi in hac materia characterem appellant signum quoddam spirituale seu spiritualem notam in fidelium animis indelebiter a Deo impressam, primum, ut destinentur ad cultum christianae religionis, praecipue in hoc positum, ut vel recipiantur vel administrentur christiana sacramenta. Deinde, ut eo signo sive nota distinguantur a ceteris, qui notam ejusmodi non habent. Ac demum, ut ea ratione fiant quasi quoddam peculium Christi sacerdotis, quatenus videlicet illius virtute notam ejusmodi seu signaculum acceperunt, ut functus est munere communicandi atque dandi spirituales atque divinas ejusmodi res hominibus, a quo munere dicitur sacerdos, i. e. sacra dans.

<sup>2</sup> II. *Corinth.* 1, 22; *Ephes.* 1, 13; 4, 30. I. *Tim.* 4, 14.

<sup>3</sup> *Gregor. de Valent.* l. c. p. 683—86.

<sup>4</sup> Siehe § 25. n. 4. II.

<sup>5</sup> Conc. Trid. s. VII. c. 9. sacram. Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s.

<sup>6</sup> l. c. q. 63. a. 1. corp.

<sup>7</sup> l. c. q. 63. a. 2. 3. 4.



Priesterthum Christi <sup>1</sup>, und wie dieses, ewig und unvergänglich <sup>2</sup>. In der Taufe wird der Empfänger in sollemner Weise dafür verpflichtet, für Gott zu leben und ihm zu dienen, und erhält zugleich das bleibende Recht auf alle hiefür nothwendigen Gnaden; er wird befähigt, die übrigen Sakramente gültig zu empfangen. In der Firmung tritt der Empfänger in die Miliz Christi ein, mit der bleibenden Verpflichtung, sich als treuer Streiter zu bewähren, mit dem bleibenden Anspruch auf die hiefür nothwendige Gnadenhülfe; er ist, wenn männlichen Geschlechtes, dadurch zugleich in näherer Weise disponirt, das Sakrament der Priesterweihe zu empfangen. In der Priesterweihe wird er bleibend bestellt, Christi Stelle zu vertreten in Darbringung des eucharistischen Opfers und in der Aus spendung der heiligen Sakramente <sup>3</sup>. Wirkung und Folge des Charakters ist, daß die Sakramente, welche ihn verleihen, nicht wiederholt werden können. Der Charakter ist unauslöschlich, der Art, daß er nicht bloß im Leben, sondern auch im Tode nicht ausgetilgt wird und bei den Heiligen zu ihrer Verherrlichung, bei den Verdammten zu ihrer Unehre vorhanden ist. Würde ein Verstorbener auf wunderbare Weise zum Leben zurückkehren, so könnte er die bereits empfangenen charakteristischen Sakramente nicht wieder empfangen <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> l. c. a. 3. Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei: et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi: et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentalis characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae.

<sup>2</sup> l. c. a. 5.

<sup>3</sup> l. c. a. 6. R. d. quod sacramentum novae legis ad duo ordinatur, in remedium peccati et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune, quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum; non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad cultum divinum. . . Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis, tertio modo per modum recipientis. Per modum ipsius actionis pertinet ad divinum cultum eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est ecclesiae sacrificium; et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character. . Sed ad agens in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiae sacramenta; unde baptismus dicitur esse janua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio.

<sup>4</sup> Monschein, theol. dogm. speculativa, tract. VII. p. I. n. 202. p. 137. Ad rationes in contrarium dico, homines per mortem non ita exauctorari, ut

36. Während Buße und Eucharistie, die keine neue Weihe des Menschen an Gott und den Gottesdienst vornehmen, deswegen keine neuen religiösen Pflichten mit sich führen und unbeschränkt wiederholt empfangen werden dürfen und dadurch einen Gegensatz zu den charakteristischen Sakramenten bilden<sup>1</sup>, stehen zwischen beiden in der Mitte die letzte Delung und Ehe, von denen die erste während derselben Krankheit, die letzte, solange das Eheband besteht, nicht wiederholt werden können, weßwegen einige Theologen von ihnen behaupten, sie brücken zwar keinen eigentlichen Charakter, wohl aber einen Quasi-Charakter, einen Charakter im uneigentlichen Sinn, dem Empfänger ein<sup>2</sup>.

§ 31. Verhältniß der Sakramente des neuen Bundes zu jenen des alten Bundes; ihre Siebenzahl; Ceremonien bei ihrer Spendung.

37. In der Zeit des geschriebenen Gesetzes gab es Sakramente, die auf vier Klassen reducirt werden können. Die erste Klasse macht die Beschneidung aus, die zwar schon vor Moses dem Abraham und seiner Familie und seinen Nachkommen gegeben war<sup>3</sup>, aber auch in die Mosaische Gesetzgebung aufgenommen wurde und die Thüre zum Eintritt in die Gemeinschaft des Bundesvolkes bildete<sup>4</sup>. Zur zweiten Klasse gehören jene Ceremonien, durch deren Gebrauch das Volk Gottes in der legalen Heiligkeit gefördert wurde, wie der Genuß des Osterlammes<sup>5</sup>. Die dritte Klasse bilden die heiligen Gebräuche, welche bei der Weihe der Priester und Leviten in Anwendung kamen<sup>6</sup>. Die vierte Klasse umfaßt die Reini-

illis etiam tollatur potestas remota, quam per baptismum, confirmationem et ordinem acceperunt; hinc, si quis per miraculum revivisceret, non amplius posset baptizari, confirmari aut ordinari, posset tamen de novo accedere ad s. Eucharistiam, contrahere etc. Porro damnati solum spoliantur iis donis supernaturalibus, quae ipsis cederent ad gloriam vel solatium.

<sup>1</sup> *S. Thom.* 1. c. q. 63. a. 6. Non omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato, non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo, pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. . . . Et per hoc idem (eucharistiae) sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum. . . . Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo.

<sup>2</sup> *Schwetz*, 1. c. p. 90.

<sup>3</sup> *Genes.* 17, 10 seq.

<sup>4</sup> *Levitic.* 12, 3.

<sup>5</sup> *Exod.* 12, 1 seq.

<sup>6</sup> *Levit.* 8, 2 seq.

gungen, deren Vornahme in den Fällen levitischer Befleckung oder bei contrahirter Irregularität vorgeschrieben war.

38. Die Sakramente des alten Bundes sind unmittelbar von Gott eingesetzt, während die Sakramente des neuen Bundes die gottmenschliche Person Jesu Christi zu ihrem Urheber (*causa instituens*) haben<sup>1</sup>; sie unterscheiden sich von den neutestamentlichen Sakramenten durch ihr besonderes Rituale, sowie durch ihr Verhältniß zum Leiden Christi; sie konnten nämlich dasselbe, weil es noch der Zukunft angehörte, nur vorbilden, während die Sakramente des neuen Bundes dasselbe voraussetzen und nachbilden; sie verliehen dem Empfänger nicht bloß äußere Gnaden und eine gewisse legale Heiligkeit, welche ihn zur Theilnahme an dem geselligen Kult befähigte, sondern auch innere Gnaden, jedoch nicht in dem reichen Maße, wie die Sakramente des neuen Bundes; sie vermochten die Thüre des messianischen Reiches nicht aufzuschließen, wie dieses den Sakramenten des neuen Bundes zukommt<sup>2</sup>. Der Hauptunterschied zwischen den Sakramenten des alten und neuen Bundes, der vornehmlich der protestantischen Auffassung gegenüber, die ihn verkennt, zu betonen ist, besteht in der Art und Weise ihrer Wirksamkeit. Während nämlich die Sakramente des neuen Bundes sich wie (Instrumental-) Ursachen der Gnadenvermittlung verhalten und *ex opere operato* wirken<sup>3</sup>, sind die Sakramente des alten Bundes nicht als Ursachen der Gnaden, sondern als Gelegenheiten zur Erlangung der Gnaden (*causa occasionalis*) zu betrachten; sie wirken bei ihrem Gebrauche nur *ex opere operantis*, beziehungsweise fürbittweise, *ex suffragio*, durch den Glauben an den kommenden Erlöser, zu diesem Glauben allerdings disponirend. In diesem

<sup>1</sup> *Gregor. de Valent.* l. c. p. 697 s. *Primo modo* (sc. per propriam auctoritatem) solus Deus est author Sacramentorum (novae legis), ita quidem ut nulla creatura isto modo instituerit aut potuerit instituere Sacramenta... Posteriori modo, scilicet per commissionem omnia Sacramenta sunt instituta immediate a solo Christo, quatenus est homo. Siehe § 26.

<sup>2</sup> *Hebr.* 9, 8. *Cap. Majores.* X. (III. 42.) *Caute tamen notandum est, quantum plus baptismus hodie conferat Christianis, quam quondam Iudaeis circumcisio contulisset: dictum est in fine praedictae auctoritatis inductae de veteri lege (Lev. 12): Peribit de populo suo. In evangelica vero auctoritate subjunctum est: Non intrabit in regnum Dei: quoniam, etsi originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium et damnationis periculum vitabatur, non tamen perveniebatur ad regnum coelorum, quod usque ad mortem Christi fuit omnibus obseratum: sed per sacramentum baptismi Christi sanguine rubricati culpa remittitur, vitatur periculum et ad regnum coelorum etiam pervenitur, cujus januam Christi sanguis fidelibus suis misericorditer reservavit.*

<sup>3</sup> Siehe § 30. n. 32. 33.

Sinne nennt sie der heilige Paulus schwache und nothdürftige Elemente<sup>1</sup>, Schatten der zukünftigen Dinge<sup>2</sup> und behauptet beispieelsweise von der Beschneidung, die nach ihrer Einsetzung ein Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volke, nicht Ursache der Gerechtigkeit war<sup>3</sup>, sie vermöge nichts, in dieser Hinsicht mit der Vorhaut auf gleicher Linie stehend<sup>4</sup>. In diesem Sinne sprechen sich die Entscheidungen der Kirche, Papst Eugen IV.<sup>5</sup> und das Concilium von Trient<sup>6</sup> aus.

39. Zu verschiedenen Zeiten sind Irrlehrer aufgetreten, welche das eine oder andere heilige Sakrament in Abrede stellten, oder Ceremonien, Institutionen, welche auf sakramentalen Charakter keinen Anspruch haben, z. B. die Fußwaschung (Joh. 13, 4 ff.), die Predigt, das Evangelium (Matth. 28, 19. 20), für Sakramente ausgeben. Die Manichäer und Seleucianer verwarfen die Taufe, die Novatianer die Firmung und Buße, die Bogomilen und Petrobrusianer die Eucharistie, die Albigenser und Flagellanten die letzte Oelung, die Waldenser (Vorläufer der Reformatoren) das Priesterthum, die Enkratiten und Manichäer die Ehe; die Archontiker, eine ophitische Sekte, verwarfen alle Sakramente<sup>7</sup>. Die Protestanten, welche nach ihrem Princip konsequent alle Sakramente preisgeben mußten, nehmen bald zwei, bald drei Sakramente an und stellen die übrigen in Abrede. Diesen häretischen Schwankungen und Verirrungen gegenüber erklärt die katholische Kirche in Uebereinstimmung mit ihrer Gesamttradition, die in der Tradition der schismatischen Griechen und solcher Sekten, die schon seit dem fünften Jahrhundert von der Kirche getrennt sind (Kopten, Jakobiten, Armenier), ihre Bestätigung findet, daß es nicht mehr und nicht weniger als sieben Sakramente gebe.

<sup>1</sup> Galat. 4, 9.

<sup>2</sup> Col. 2, 19. Hebr. 10, 1; 7, 11. 19; 8, 5.

<sup>3</sup> Genes. 17. n. ut sit signum foederis inter me et vos. Rom. 4, 11.

<sup>4</sup> Galat. 6, 15. Neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura. 5, 6. II. Cor. 5, 17.

<sup>5</sup> Decret. pro Armenis. Quae (novae legis sacramenta) multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.

<sup>6</sup> Sess. VII. c. 2. sacram. Si quis dixerit, ea ipsa novae legis Sacramenta a Sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae, et alii ritus externi: a. s.

<sup>7</sup> Epiphanius, adv. haeres. 40. Hergenröther, R.-G. I. S. 131.

So Papst Eugen IV.<sup>1</sup> und das Concilium von Trient<sup>2</sup>. Wenn die Protestanten behaupten, nur in Bezug auf zwei oder drei Sacramente lasse sich sowohl das Substantielle eines Sacramentes, als der Befehl des ausnahmslosen Empfanges biblisch nachweisen, woraus folge, daß es nicht mehr als zwei, beziehungsweise drei Sacramente gebe, so ist zu erwidern, daß die erste Prämisse nicht auf Wahrheit beruhe, wie in der Untersuchung über die einzelnen Sacramente darzuthun ist, und daß aus der zweiten Prämisse, selbst wenn ihre Richtigkeit unbedingt vorausgesetzt werden könnte, die angegebene Schlußfolgerung sich nicht ergeben würde. Die sieben Sacramente können von den verschiedenen Gesichtspunkten aus, unter denen sie in Betracht kommen, auf verschiedene Weise an einander gereiht und aufgezählt werden. Vom Gesichtspunkt der Nothwendigkeit sowie der Reihenfolge des Empfanges aus nimmt die Taufe die erste Stelle ein, während nach der Dignität die Eucharistie den übrigen vorangeht, unter denen die Firmung und Priesterweihe vor der Taufe den Vorzug haben<sup>3</sup>.

40. Die Spendung der heiligen Sacramente ist von einem Kreise heiliger Ceremonien umgeben, die die Bestimmung haben, dieselben heilig und ehrfurchtsvoll zu behandeln, ihr Wesen und Wirkungen anschaulich darzustellen und fromme ehrfurchtsvolle Gesinnungen und Affekte im Spender und Empfänger zu erwecken und zu erhalten. Sie gehören der großen Mehrzahl nach zu den sogenannten Sacramentalien der Kirche, welche die Exorcismen, Segnungen und Weihen in sich begreifen und in der Art ihrer Wirksamkeit sich den Sacramenten nähern, ohne sie zu erreichen. Sie sind von der Kirche angeordnet, die sich hiefür einer besondern Jurisdiction erfreut<sup>4</sup>. Von ihrer Einhaltung ist zwar die

<sup>1</sup> Decret. pro Armenis. Novae legis septem sunt sacramenta: videlicet, baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium.

<sup>2</sup> Sess. VII. c. 1. sacr. Si quis dixerit, sacramenta novae legis . . esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum etc. aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie Sacramentum, a. s.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. c. 3. Si quis dixerit, haec sacramenta inter se ita esse paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s. Cf. *S. Thom. Summ.* l. c. q. 65, aa. 2 und 3.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XXI. cp. 2. Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret.

Giltigkeit des Sakraments nicht bedingt, wohl aber dessen erlaubte, würdige und gottwohlgefällige Spendung.

### § 32. Die Taufe<sup>1</sup>.

41. Die Taufe kann, wie jedes andere Sakrament, zweifach in Betracht kommen, materiell und formell. Nach der materiellen Betrachtung untersucht man die Sache, welche das Wesen des Sakramentes, hier der Taufe ausmacht, und erklärt nach Petrus Lombardus<sup>2</sup>, Taufe sei eine unter vorgeschriebener Form vorgenommene äußere Abwaschung des Leibes, wobei Abwaschung im passiven Sinn, wie sie im Empfänger vorhanden ist und an ihm vollzogen wird, verstanden werden muß. Nach der formellen Betrachtung erscheint ein materiell aufgefaßtes Sakrament, hier die Taufe, als Zeichen einer Sache (*signum rei sacrae*), welche uns heiligt, als Zeichen der Gnade, und ist zu definiren als das von Jesus Christus eingesetzte Sakrament der aus dem Wasser und heiligen Geiste durch das Wort (die Form) sich vollziehenden geistlichen Wiedergeburt<sup>3</sup>. Diese Definition hat die heilige Schrift zu ihrer Grundlage<sup>4</sup>. Sakrament ist ihr Genus, das Uebrige die charakteristische Differenz, welche die Taufe einerseits von den Sakramenten des alten Bundes, anderseits von jenen des neuen Bundes spezifisch unterscheidet. Wasser und Wort bilden das äußere Zeichen, und die geistliche Wiedergeburt ist die sakramentale Gnade.

42. Ueber die Einsetzung der Taufe durch Jesus Christus kann nach dem, was die heiligen Evangelien berichten, nicht der mindeste Zweifel bestehen. Die Evangelien erzählen, daß der göttliche Heiland jene, welche seine Jünger wurden, taufen ließ<sup>5</sup>, und daß er, da alle

<sup>1</sup> Literatur: *Tertullianus*, de baptismo; *S. Cyrillus*, catech. myst. 1, 2; *S. Augustinus*, de baptismo contra Donatistas libr. VII. liber de unico baptismo contra Petilianum. *S. Thomas*, III. q. 66—71. Catechism. Rom. 1. c. P. II. c. 2. *S. Alphonsus*, 1. c. lib. VI. tr. II. ep. 1. n. 95—160.

<sup>2</sup> Lib. III. dist. 4. Baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma praescripta verborum. *S. Thom.* 1. c. q. 66. a. 1.

<sup>3</sup> Baptismus est sacramentum regenerationis spiritualis ex aqua et Spiritu sancto per verbum.

<sup>4</sup> *Joann.* 3, 5. Amen, Amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. *Ephes.* 5, 26. ut illam (Ecclesiam) sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae. *Tit.* 3, 5. secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti.

<sup>5</sup> *Joann.* 4, 1—3.

Menschen die Bestimmung haben, in die Schaar seiner Jünger einzutreten, den Auftrag gab, allen Menschen zu diesem Zwecke die Taufe zu spenden<sup>1</sup>, welchen Auftrag seine Apostel und Jünger und ihre Nachfolger in der Kirche zu allen Zeiten vollzogen<sup>2</sup>, was Niemand bestreiten kann; er erklärte zugleich, daß sich in dieser Taufe eine geistige Wiedergeburt vollziehe, und daß in ihr das ewige Leben vermittelt werde<sup>3</sup>, wie sie die Apostel als Taufe im Namen Jesu Christi zur Nachlassung der Sünden, an deren Empfang die Mittheilung der Gabe des heiligen Geistes geknüpft sei<sup>4</sup>, bezeichneten. Nur hinsichtlich der Zeit, wann der Herr die Einsetzung vornahm, weichen die Anschauungen der Theologen von einander ab. Allgemein ist zu sagen, er setzte sie ein, nicht vor seiner Taufe, die er sich von Johannes ertheilen ließ<sup>5</sup>, und nicht nach seiner Himmelfahrt<sup>6</sup>. Hinsichtlich der näheren Ermittlung des Zeitpunktes der Einsetzung in der Zwischenzeit ist zu sagen, derselbe müsse, so scheint es, vor sein Leiden, vor das letzte Abendmahl verlegt werden, da beim letzten Abendmahl die Apostel communicirten und zu Priestern geweiht wurden, was den Empfang der Taufe ihrerseits und sohin auch deren Einsetzung von Seite Jesu voraussetzt. Wenn der hl. Augustin sagt<sup>7</sup>, die Sacramente der Kirche seien aus der Seitenwunde Christi geflossen, so will er damit nur das Leiden Christi als die moralische und meritatorische Ursache der heiligen Sacramente bezeichnen; diese Ursache kann aber schon wirken, wenn sie noch nicht verwirklicht ist und existirt, sondern einfach vorausgesehen wird; sonst hätte ja der Herr auch die Eucharistie vor seinem Leiden nicht einsetzen können. Wenn Einige dafür halten, die Taufe sei eingesetzt worden, als der Herr vor Nikodemus ihre Nothwendigkeit und Wirkung aussprach<sup>8</sup>, Andere, als er Jünger warb und sie taufen ließ<sup>9</sup>, so spricht dagegen, daß es scheint, es müsse in diesen Zeitpunkten die Taufe bereits vorausgesetzt werden. Die gewöhnliche Annahme ist<sup>10</sup>, die Taufe sei von

<sup>1</sup> Matth. 28, 19. 20.      <sup>2</sup> Act. 2, 37 ff.; 10, 48 u. 5.

<sup>3</sup> Joann. 3, 5—6, 16.      <sup>4</sup> Act. 2, 38; 19, 6.      <sup>5</sup> Matth. 3, 13—17.

<sup>6</sup> Act. 1, 9.      <sup>7</sup> Tract. 15 in Joann.      <sup>8</sup> Joann. 3, 3.

<sup>9</sup> Joann. 4, 1—3.

<sup>10</sup> S. Thomas, 1. c. q. 66. a. 3. Sacramenta ex sui institutione habent, quod conferunt gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem, producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas, utendi hoc sacramento, indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus et alia sacramenta novae legis; tum etiam, quia per baptismum con-

Jesús Christus eingesetzt worden, als er sich von Johannes im Jordan taufen ließ, während das alle Menschen bindende Gebot, die Taufe zu empfangen, erst von der Zeit an obligirte, in der das Sittengesetz des neuen Bundes in Kraft trat<sup>1</sup>.

43. Während einige Häretiker bei der Spendung der Taufe von einer sichtbaren Materie absahen, weil sie entweder eine solche nach ihrer dualistischen Anschauung für böse hielten oder bildlich umdeuteten, wie Calvin, die Socinianer, Quäker; während Andere statt des Wassers anderes, z. B. Feuer (Matth. 3, 11), das eigene durch Verwundungen vergossene Blut u. s. w. wählten; wieder Andere, wie Luther, als Grundsatz aufstellten, alles, was irgendwie als Bad dienen kann, sei wenigstens im Nothfalle eine zur Taufspendung geeignete Materie: lehrt die katholische Kirche, daß nur wahres natürliches Wasser, das zum Abwaschen geeignet ist, als gültige entfernte Materie der Taufe zu bezeichnen ist<sup>2</sup>. Als natürliches Wasser gilt das Quell-, Fluß-, Brunnen-, Meer-, See-, Teich-, Regen-, Cisternen-Wasser, jenes, das aus Eis, Reif, Schnee, Thau oder Dampf gewonnen wurde, Schwefel- und Mineral-Wasser, auch trübes Wasser, d. h. Wasser, in welchem andere Substanzen aufgelöst sind, wenn nur das Wasser prädominirt und nach kluger moralischer Schätzung noch als Wasser erkannt wird<sup>3</sup>. Flüssigkeiten, welche nicht Wasser sind, als Thränen, Speichel, Schleim, Schweiß, Urin, Milch und Blut, Wein, Del, Bier, Branntwein, dicke Brühe, Alkohol, Tinte, Straßenkoth; nach Einigen Reif, Eis, Schnee im völlig ungelösten oder nicht vollständig gelösten Zustand<sup>4</sup>, werden für ungiltige Materie gehalten, während Lauge, Soole, dünne Fleischbrühe (Suppe), die aus Gewächsen, Blumen, Bäumen, Weinstöcken in Folge von Einschnitten oder Gemisch gewonnenen wasserähnlichen Säfte als *materia dubia* gelten, die nur im äußersten Nothfall bedingnißweise zur Anwendung kommen dürften, beziehungsweise mußten. Die natürlichen Eigenschaften des

figuratur homo passioni et resurrectioni Christi, in quantum moritur peccato et incipit novam justitiae viam. Et ideo oportuit Christum prius pati, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus.

<sup>1</sup> Matth. 28, 19. Act. 2, 37 ff.

<sup>2</sup> Conc. Flor. l. c. materia hujus sacramenti est aqua vera et naturalis, nec refert, frigida sit an calida. Conc. Trid. l. c. de bapt. c. 2. Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, a. s.

<sup>3</sup> S. Alphons. l. c. l. VI. tr. II. n. 103.

<sup>4</sup> Ibid. n. 104. dub. 4.



Wassers, das überall leicht zu finden ist, deuten auf die Wirkungen der Taufe hin. Das Wasser reinigt durch Ablution, es erfrischt, es ist für das Licht zugänglich; die Taufe befreit von der Erbsünde, mäßigt die Hitze der Begierlichkeit, erleuchtet durch den Glauben, der in ihr der Seele eingegossen wird, weshalb sie auch das Sakrament des Glaubens heißt<sup>1</sup>. Erlaubte Materie ist im Nothfall jedes natürliche Wasser<sup>2</sup>, das gewöhnliche Weihwasser, das dem ungeweihten vorzuziehen ist. Außer dem Nothfall ist nur das vom Priester am Char- und Pfingst-Samstag geweihte und mit Chrysam vermischte (konsekrierte), im Taufstein aufbewahrte Taufwasser sowohl bei der Privat-, als feierlichen Taufe zu gebrauchen<sup>3</sup>. Vom Char Samstag bis Pfingst Samstag ist das am Char Samstag geweihte Taufwasser, von Pfingst Samstag bis zur Weihe am Char Samstag ist das am Samstag vor Pfingsten konsekrierte in Anwendung zu bringen. Ist am Weihetag noch altes Taufwasser vorhanden, dann wird es in das Sakrarium der Kirche ausgegossen. Würde durch einen Zufall in der Zwischenzeit das Taufwasser verdorben werden oder verschwinden, ausgehen, dann müßte man entweder aus einer benachbarten (Dom- oder Pfarr- oder Tauf-) Kirche solches holen oder nach einem im *Rituale Romanum* vorhandenen Formular neues Taufwasser benediciren. Wird das Taufwasser wenig, so daß es zur nothwendigen Ablution nicht mehr zu genügen scheint, dann darf man ihm natürliches Wasser begeben, jedoch in geringerer Quantität, als das vorhandene Taufwasser beträgt; diesem zugegossenen natürlichen Wasser theilt sich die Weihe des Taufwassers mit. Das zu Eis gefrorene Taufwasser müßte durch Erwärmen wiederum in flüssigen Zustand versetzt werden. Ein Minister, welcher freiwillig geweihtes Taufwasser bei der feierlichen Taufe nicht anwenden wollte, würde sündigen; ob schwer oder läßlich, darüber besteht eine Kontroverse; die Einen halten die Unterlassung des geweihten Taufwassers bloß für läßliche Sünde, weil die Weihe zur Konsecrirung der Materie nicht wesentlich beitrage; andere dagegen lassen mit größerem Rechte eine schwere Sünde zu, indem sie voraussetzen, daß die Kirche sub gravi zum Gebrauch des geweihten Wassers obligiren wollte. Im Fall der Noth dürfte und müßte man auch eine zweifelhafte Materie unter der Bedingung: Wenn diese Materie genügt, taufe ich dich u. s. w. anwenden, da man dem in der äußersten Noth sich befindenden Nächsten

<sup>1</sup> *Hebr.* 6, 4. *Conc. Trid.* s. VII. Ch. 7 de justif. *S. Thom.* l. c. III. q. 66. a. 4.

<sup>2</sup> *Act.* 8, 36—38; 10, 47.

<sup>3</sup> Den Ritus der Weihe siehe im *Missale Romanum*.

durch Spendung der Taufe zu Hülfe kommen müßte, wenn auch nur einige Probabilität für die Möglichkeit, sie gültig zu spenden, besteht. Würde der mit zweifelhafter Materie bedingt Getaufte länger leben, dann müßte man seine Taufe in feierlicher Weise mit der Bedingung: Wenn du nicht getauft bist, so taufe ich dich u. s. w. wiederholen.

44. *Materia proxima* der Taufe ist die am Täufling zu vollziehende Abwaschung mit dem Wasser, der *materia remota*. Wesentlich ist für die Abwaschung (*ablutio*), daß das Taufwasser den Leib des Täuflings berühre und an ihm abfließe, d. h. von einer Stelle zur anderen sich fortbewege. Es würde nicht genügen, wenn bloß der eine oder andere Tropfen Wassers den Leib des Täuflings berührt und naß macht, ohne sich von der Stelle zu bewegen. Im Nothfall müßte man, wenn nur ein oder zwei Tropfen an den Leib des Täuflings gebracht werden könnten, mit diesen bedingnißweise die Taufe zu spenden versuchen, wobei genügte, wenn der Spender mechanisch, durch seinen Finger oder ein geeignetes Instrument, die Bewegung des Taufwassers an dem Leibe des Täuflings bewerkstelligen könnte. Die Ablution ist am Haupte unbedingt, und falls dieses nicht erreicht werden kann, an einem andern zugänglichen Theil des Leibes, Brust, Schulter bedingnißweise vorzunehmen, in welchem Falle, wenn der Täufling länger lebt, die Taufe bedingt wiederholt werden müßte. Am Haupte (seinem Scheitel), beziehungsweise an den übrigen Gliedern, soll das Wasser nicht bloß das Haar benetzen und darauf abfließen, sondern auf die Haut eindringen, weßwegen dicke Haare auseinanderzuhalten sind, um dem Wasser den Durchgang auf die Haut zu verschaffen. Die im Nothfall vorgenommene bloße Ablution der Haare halten Einige, wie die Ablution des Gewandes des Täuflings, oder die der Mutter, in wieferne es sich um die Taufe eines intrauterinen Kindes handelt, für ungültig, Andere dagegen mit größerem Rechte für mindestens zweifelhaft, da die Haare kein todter Bestandtheil des menschlichen Leibes sind, weßwegen die Ablution der Haare zum Zwecke der Sakramentsspendung im Nothfalle wenigstens bedingt vorgenommen werden müßte. Die für die Taufe geforderte Ablution kann auf dreifache Weise gültig vorgenommen werden, in Form der Asperision, Immersion und Infusion. Die Asperision wurde angewendet, wenn von einem oder verhältnißmäßig wenigen Spendern zu gleicher Zeit recht Viele getauft werden sollten, wobei zu beachten, daß die so ertheilte Taufe nur dann für gültig erachtet werden konnte, wenn es in Folge der Asperision zu einer Ablution des Täuflings gekommen war. Die Immersion war von den Zeiten der

Apostel an bis ungefähr in's dreizehnte Jahrhundert in der morgenländischen und abendländischen Kirche die bei feierlichen Taufen einzuhaltende Taufweise, ohne daß man die durch Asperision oder Infusion erteilte Taufe für ungiltig erachtete, wie die Taufe der Klinikier, die Taufen, die im Gefängnisse gespendet wurden, beweisen. Seit dem dreizehnten Jahrhundert wurde in der abendländischen Kirche allmählig für die feierlichen Taufen die Spendung durch die Infusion aus disciplinären Gründen eingeführt und bis jetzt beibehalten, wobei zu beachten ist, daß die der Immersion eigene symbolische Bedeutung (Rom. 6, 4), sowie die früher ausgebildete technische Terminologie auf die Infusion übertragen wurde. Die Infusion muß, wie ehemals die Immersion, *sub gravi* eine dreimalige sein, wiewohl die einmalige nicht ungiltig wäre. — Würde der Minister den Täufling unter den Abfluß einer Quelle oder fließendes Wasser, z. B. den zurückkehrenden Strahl eines Springbrunnens oder den Erguß der Dachtraufe stellen und die Taufform in der rechten Intention sprechen, dann müßte man die Taufe für giltig erklären, weil das Heranbringen des Wassers an den Täufling durch den Minister vermittelt wird und die an dem Täufling vollzogene Handlung nach moralischer Schätzung als Ablution gilt. Würde dagegen der Täufling sich selbst unter das Wasser stellen oder sich damit begießen, dann könnte er vom Minister nicht giltig getauft werden, da in diesem Falle die Infusion nicht vom Minister, sondern vom Täufling vorgenommen wäre<sup>1</sup>. Analog könnte auch die Ablution eines Täuflings kaum für giltig erachtet werden, die dadurch bewerkstelligt wurde, daß man Schnee oder Eis auf das Haupt desselben legt, die durch seine natürliche Wärme in Wasser aufgelöst werden und sich über sein Haupt ergießen, selbst wenn der Minister Schnee und Eis dorthin gebracht hätte, da in diesem Falle das Fließendmachen und Abluiren mehr Handlung des Empfängers als des Spenders wäre. In der Frage, ob die vom Spender vollzogene Ablution, die für den Empfänger tödtlich ist (*ablutio occisiva*), oder nach früherer Terminologie eine *immersio sine emersione* giltig sei, ist, abgesehen von der Sünde des Mordes, zu distinguiren, ob nach der allgemeinen moralischen Schätzung das, was vorgenommen wird, als Ablution angesehen wird, oder nicht; im ersten Fall müßte man auf Giltigkeit, im zweiten auf Ungiltigkeit erkennen. So würde, wer ein Kind mit siedend heißem Wasser abluiert und dadurch tödtet, es giltig taufen, wenn sonst

<sup>1</sup> C. 4. X. de baptismo et ejus effectu. III. 42.

kein wesentlicher Mangel vorliegt; dagegen wäre die Taufe dessen, der mit gebundenen Händen und Füßen, mit einem Stein um den Hals, in einen Brunnen gestürzt wurde und darin ertrank, ohne Zweifel ungiltig gewesen, da Niemand das, was an ihm vorgenommen wurde, für eine Ablution hält.

45. Wie man ohne Materie die Taufe nicht spenden darf und kann, so auch nicht ohne die Form, die in gleichem Maße zur Giltigkeit nothwendig ist<sup>1</sup>. Die dem Worte des Herrn bei Matth. 28, 20 entnommene Taufform lautet: N. Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti<sup>2</sup>. Eine an der Form vorgenommene Veränderung, welche einen wesentlich verschiedenen Sinn ergibt, würde die Taufe irritiren, während eine bloß accidentelle Veränderung ihre Giltigkeit nicht aufhebt<sup>3</sup>. Wesentlich ist in der Form: die Bezeichnung der Handlung, welche vorgenommen wird; die Bezeichnung des Sponsors und Empfängers, und die Anrufung der Dreieinigkeit, welche die causa principalis der Taufwirkung ist. Die Handlung im Sinne einer Ablution kann aktiv oder passiv giltig bezeichnet werden. Die aktive Bezeichnung ist in der abendländischen, die passive in der morgenländischen Kirche vorgeschrieben<sup>4</sup>. Eine Taufe ohne Nennung der Handlung ist nie in der Kirche für giltig gehalten worden<sup>5</sup>. Der Minister muß entweder ausdrücklich (*Ego baptizo, baptizatur manibus meis*) oder mindestens implicite genannt werden, bei der Giltigkeit der Form. Wird in der lateinischen Form *Ego* ausgelassen, so ist sie nicht ungiltig, weil in der Endung

<sup>1</sup> *S. Augustinus* super Joannem tr. 13. Quid est baptismus Christi? Lavacrum aquae in verbo: tolle aquam, non est baptismus. Tolle verbum, non est baptismus. tr. 80. Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Paps Alexander III. entschied in cap. Si quis puerum, de Baptismo X. (III. 42.): Si quis puerum ter in aqua merserit, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et non dixerit: Ego te baptizo etc. puer non est baptizatus. c. 5. X. III. 42.

<sup>2</sup> Rit. Rom. l. c. p. 19 u. 45.

<sup>3</sup> *S. Alphonsus*, l. c. nn. 108—112.

<sup>4</sup> *Eugen. IV.* l. c. Forma autem est: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Non tamen negamus, quin et per illa verba: Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, vel, Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, verum perficiatur baptismus.

<sup>5</sup> Alexander III. hat l. c. entschieden: Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris etc. et non dixerit: ego te baptizo in nomine Patris etc. non est puer baptizatus. Prop. damn. ab *Alexandro VIII.* n. 27. Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: in nomine Patris etc. paetermissis illis: Ego te baptizo.

des Verbums das Pronomen hinreichend ausgedrückt wird. Wird in der passiven Form der Orientalen *manibus meis* ausgelassen, dann ist das *baptizatur* oder *baptizetur* im Sinne von *baptizatur a me* vom Minister zu sprechen. Der Empfänger, der, falls er schon einen Taufnamen hat, durch diesen, und durch *te*, beziehungsweise *talis*, *talis servus Christi* bezeichnet wird, darf in der Form nicht fehlen, weil ohne ihn die sakramentale Ablution, die eine *Passio*, eine *Acceptio* des Empfängers ist, nicht genügend ausgedrückt und determinirt werden könnte. Der Minister muß nach der in ihm prävalirenden Intention der Kirche das als Empfänger gegenwärtige Individuum, wer es immer sei, taufen wollen, weßwegen ein Irrthum hinsichtlich partikulärer Umstände, als Abkunft, Namen, Geschlecht u. s. w. die Gültigkeit nicht aufhebt. Würde der Minister aus übertriebener Höflichkeit den Empfänger in der Mehrheit anreden, so würde die Taufe desswegen nicht ungültig sein. Die Nothwendigkeit der Nennung der Dreieinigkeit nach der Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen (in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti) ergibt sich aus dem Auftrage des Herrn (Matth. 28, 20), womit die Theophanie der Trinität bei der Taufe Christi (Matth. 3, 16, 17) übereinstimmt, sowie aus der konstanten Ueberlieferung der Kirche. Der Ausdruck der Form: in nomine Patri etc. kann wenigstens nach der ordentlichen Heilsökonomie nicht ersetzt werden, weder durch in nomine Christi, noch durch in nomine ss. Trinitatis. Es behaupten zwar einige Väter und Theologen, die heiligen Apostel hätten mit der Taufform: in nomine Jesu Christi getauft, und ihre Taufe sei gültig gewesen<sup>1</sup>; aber sie vergessen nicht, anzumerken, dieses sei nur auf dem Wege eines besonderen Vorrechtes oder einer Dispensation möglich gewesen. Indessen ist es sehr in Frage zu stellen und aus der heiligen Schrift nicht mit Sicherheit zu ermitteln, daß die Apostel je im Namen Jesu Christi statt im Namen der drei göttlichen Personen getauft haben. Es ist zwar an verschiedenen Stellen der Apostelgeschichte von einem baptizari in nomine Jesu Christi (2, 38; 8, 12; 19, 5), in nomine Domini Jesu Christi (10, 48) die Rede, allein dieser Ausdruck besagt nicht, daß die genannten Worte einen Bestandtheil der Form gebildet haben. Der Empfang der christlichen Taufe konnte als Getauftwerden im Namen Jesu Christi bezeichnet werden, weil der erwachsene Täufling an Jesus Christus glauben mußte (8, 37, 38), oder weil Jesus Christus das Geheimniß der Dreipersonlichkeit geoffen-

<sup>1</sup> *S. Thom.* 1. c. q. 66. a. 6. ad 1.

hart hatte, oder weil man durch diesen Beisatz den Empfang der christlichen Taufe von jenem der Taufe des hl. Johannes genau unterscheiden konnte. Die Taufform, die statt des in nomine Patris etc. in nomine Jesu Christi enthält, ist für ungiltig zu erklären<sup>1</sup>. Kajetan hatte die Behauptung aufgestellt, eine Taufe mit der Form: in nomine ss. Trinitatis sei nicht für ungiltig zu halten, weil in dem Worte Trinitas die drei göttlichen Personen, wenn auch nur implicite, so doch genügend, ausgedrückt seien. Allein diese Auffassung wird, weil dem Willen Christi nicht entsprechend und mit der Ueberlieferung der Kirche im Widerspruch stehend<sup>2</sup>, als unwahr verworfen. Wenn in kirchlichen Schriften von einer Taufe im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit die Rede ist<sup>3</sup>, so ist dieser Ausdruck entweder nur als Bezeichnung für die christliche Taufe ohne specielle Berücksichtigung ihrer Form, ähnlich wie der Name: Taufe im Namen Jesu Christi, zu betrachten, oder es ist, falls man eine bestimmte Beziehung auf die Form in ihm zugeben will, anzunehmen, daß Trinität im Sinne der distincten Personen, des Vaters und des Sohnes und des

<sup>1</sup> C. 30. Dist. IV. de Consecr. Pelagius P. Gaudentio. Si revera hi de haereticis, qui in locis tuae dilectioni vicinis commorari dicuntur, solummodo se in nomine Domini baptizatos fuisse forsitan confitentur, sine cujusquam dubitationis ambiguo eos ad catholicam fidem venientes in sanctae Trinitatis nomine baptizabis. Sin vero apud dilectionem tuam eorum, qui converti volunt, manifesta confessione claruerit, quod in nomine Trinitatis fuerint baptizati, sola reconciliationis impensa gratia catholicae sociare fidei maturabis: ut tali dispensatione servata, nihil aliter, quam quod evangelica jubet auctoritas, temeritatis cujusquam spiritu videatur effectum. cf. *Monschein*, l. c. tr. VII. p. II. q. III. *S. Alphonsus*, l. c. n. 112. d. 3.

<sup>2</sup> C. 83. Dist. IV. de Consecr. Zacharias Papa Bonifacio Episcopo in ep., cujus initium: sacris liminibus (a. 848): In Synodo Anglorum decretum et judicium firmissime praeceptum et diligenter demonstratum esse dignoscitur, ut quicumque sine invocatione Trinitatis mersus fuisset, sacramentum regenerationis non haberet. Quod omnino verum est: quia, si lotus in fonte baptismatis quis fuerit sine invocatione Trinitatis, perfectus Christianus non est, si in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti non fuerit baptizatus. Hoc quoque observari in praedicta Synodo sacerdotes voluerunt, ut qui vel unam de Trinitate personam in baptismo non nominaret, illud baptismus esse verum non posset. Quod pro certo verum est: quia qui unam ex sancta Trinitate confessus non fuerit, perfectus christianus esse non potest. Qui enim confitetur Patrem et Filium, si confessus non fuerit et Spiritum sanctum, neque Patrem habet, neque Filium; et qui confessus fuerit Patrem et Spiritum sanctum, et Filium non fuerit confessus, neque Patrem habet neque Spiritum sanctum, sed vacuus est a divina gratia.

<sup>3</sup> C. 28. Dist. IV. de Consecr. C. 29. Dist. IV. de Consecr. C. 82. Dist. IV. de Consecr. *Eugen. IV.* pro Armenis.

heiligen Geistes, steht. Die drei göttlichen Personen sind als Vater, Sohn und heiliger Geist zu benennen. Andere Namen, die aus den Processionen oder Relationen durch Reflexion gebildet sind und sachlich dasselbe bezeichnen, können gültig nicht substituirt werden. Sie sind miteinander zu verbinden. Im Namen (in nomine), im Sinne von „unter Anrufung“, nicht in Auktorität, in Stellvertretung, hat voranzugehen<sup>1</sup>; in vor nomine könnte mindestens nicht ohne schwere Sünde ausgelassen werden<sup>2</sup>. In nomine ist wesentlich im Singular als Ausdruck der Einheit der Trinität zu gebrauchen<sup>3</sup>.

46. Ein dreifacher Spender der Taufe kann nach der Lehre und Praxis der katholischen Kirche unterschieden werden: der ordentliche, welchem ex officio die Spendung obliegt; der außerordentliche, welchem sie in Folge der Kommission des ordentlichen zusteht; und jener, der die Taufe im Fall der äußersten Noth zu spenden hat. Der ordentliche Spender ist primär der Papst überall, der Bischof in seiner Diocese, sekundär und in Unterordnung unter den Bischof, der mit entsprechender Jurisdiktion versehene Priester<sup>4</sup>, welche, vom Nothfalle abgesehen, die Taufe in feierlicher Weise zu vollziehen haben<sup>5</sup>. Der bischöfliche oder priesterliche Ordo verleiht die Gewalt, die Jurisdiktion dagegen, sie sei ordentliche oder delegirte, die Erlaubniß, von der Gewalt kompetent Gebrauch zu machen. Es könnte bezweigen der Bischof außerhalb seiner Diocese, der Pfarrer außerhalb seiner Pfarrei ohne Erlaubniß des Ordinarius, beziehungsweise des parochus proprius, die Taufe nicht in erlaubter Weise spenden, wie Eltern, welche Untergebene des Bischofs, beziehungsweise Pfarrers sind, sündigen würden, wenn sie ohne Erlaubniß des eigenen Pfarrers oder Bischofs ihre Kinder einem fremden Priester zur Taufe brächten, da sie das Recht des Pfarrers, beziehungsweise Bischofs beeinträchtigten<sup>6</sup>. Der außerordentliche Spender in Folge der Kommission des ordentlichen ist der Diacon<sup>7</sup>, der nur um einer wichtigen Ursache willen kommittirt

<sup>1</sup> *Eugen. VI.* l. c. Si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministerium, cum Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum.

<sup>2</sup> *S. Alphonsus* l. c. n. 112.

<sup>3</sup> *S. Ambrosius*, de sacram. II. 7. In uno nomine baptizari nos oportet, h. e. in nomine Patris et Filii et Spiritus S. Noli mirari, quia dixi, unum nomen, ubi est una substantia, una divinitas, una majestas.

<sup>4</sup> *Eugen. IV.* l. c. Minister hujus Sacramenti baptismi est sacerdos, cui ex officio competit baptizare.

<sup>5</sup> *Clem. c. unic. de baptismo et ejus effectu.* III. 15.

<sup>6</sup> *S. Alphonsus*, l. c. n. 114 und 115. <sup>7</sup> *Act.* 8, 12. 13. 16. 38.

werden kann<sup>1</sup>, und, falls er ohne Kommission feierlich oder privatim die Taufe vornimmt, die Irregularität kontrahirt, vorausgesetzt, daß er um die hierauf sich beziehende kanonische Bestimmung wußte und mit einer gewissen Verachtung sich über sie hinwegsetzte<sup>2</sup>. Im Fall der Noth kann jeder Mensch, welcher persönlich entwickelt und eine menschliche Handlung zu setzen im Stande ist, Spender der nicht feierlichen Taufe sein<sup>3</sup>, er mag dem geistlichen oder weltlichen Stande angehören<sup>4</sup>, männlichen oder weiblichen Geschlechtes sein<sup>5</sup>, zum Christenthum oder Judenthum oder Heidenthum sich bekennen<sup>6</sup>, zu den Katholiken oder zu den Häretikern zählen<sup>7</sup>; nur hat der Priester vor dem Diakon, dieser vor dem Subdiakon, dieser vor dem Minoristen, dieser vor dem Laien, und unter den Laien der Mann vor der Frau den Vorzug, außer es verstände es letztere besser, oder es wäre für sie decenter, die Taufe vorzunehmen<sup>8</sup>. Ein Laie, welcher mit Umgehung des Priesters im Nothfalle die Taufe privatim vornähme, würde schwer sündigen, außer es wäre der Priester mit der größern Exkommunikation belegt, in welchem Falle dem Laien der Vortritt gebührt; würde er dagegen vor einem Diakon, welcher nicht ex officio sive commissione zu taufen hat, oder vor einem Minoristen zur Taufe schreiten, so würde er wegen der weniger großen Unordnung, die vorliegt, nur eine läßliche Sünde begehen<sup>9</sup>. Die Taufe von einem

<sup>1</sup> C. 13. Dist. XCIII. Absque Episcopo vel Presbytero baptizare non audeant (diaconi), nisi praedictis fortasse ordinibus longius constitutis necessitas extrema compellat. C. 19. Dist. IV. Consecr. Constat, baptisma solis sacerdotibus esse tractandum, ejusque mysterium nec ipsis diaconis explere est licitum, absque Presbytero vel Episcopo: nisi his procul absentibus ultima languoris necessitas cogat. *S. Thomas*, 1. c. III. q. 67. a. 1.

<sup>2</sup> C. 1. X. de clerico non ordinato ministrante V. 28. Si quis baptizaverit aut aliquod divinum officium exercuerit, non ordinatus, propter temeritatem abjiciatur de Ecclesia et nunquam ordinetur. Cf. *S. Alphons.* 1. c. n. 116. dub. 2. *Müller*, 1. c. lib. III. tr. II. § 70. 2.

<sup>3</sup> Conc. Lat. IV. cp. Firmiter. *Eugen. IV.* 1. c. *S. Thom.* 1. c. q. 67. a. 3.

<sup>4</sup> Aus Matth. 28, 19. 20 kann nicht gefolgert werden, daß nur die Apostel und ihre Nachfolger, die direct angerebet werden, auch im Nothfalle taufen können, da die Apostel, schon ehe sie am letzten Abendmahl die Priesterweihe empfingen, taufte (*Joann.* 3, 26 ff.), und Andere, die nicht Apostel waren, wie Stephanus (*Act.* 6, 7), der Diakon Philippus (*Ibid.* 8, 38), Ananias, der wahrscheinlich Laie war (*Act.* 9, 18), dieses Sakrament spendeten.

<sup>5</sup> Verbote von Konzilien, welche Frauen von der Spendung der Taufe ausschließen, sind auf die feierliche Taufe zu beziehen.

<sup>6</sup> C. 24. Dist. IV. Consecr.

<sup>7</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 4. Siehe § 28. n. 19.

<sup>8</sup> Rit. Rom. 1. c. <sup>9</sup> *S. Alphonsus*, 1. c. n. 117. dub. 1—4.



Schismaticker, Häretiker oder Ungläubigen zu begehren, ist, den Fall der äußersten Noth ausgenommen, schwer sündhaft<sup>1</sup>. Der Vater darf die eigenen Kinder nicht taufen, außer im äußersten Nothfall; durch solche Taufe würde er die geistliche Verwandtschaft mit seiner Gemahlin inkurriren und das Recht der ehelichen Pflichtleistung verlieren, während bei der Taufe der Kinder, welche im äußersten Nothfall vom Vater gespendet wird, die geistliche Verwandtschaft und ihre Rechtswirkung nicht inkurriert wird<sup>2</sup>. Niemand kann sich selbst taufen, da die Taufe eine Passio, eine geistliche Wiedergeburt ist, die, ähnlich der natürlichen Geburt, nicht von dem Wiedergeborenen, sondern von Anderen zu bewirken ist<sup>3</sup>. Im Nothfall kann Ein Minister mehrere Täuflinge zugleich taufen, indem er die Form gebraucht: Ego vos baptizo etc. Es würde unerlaubt und zwar eine schwere Sünde sein, wenn zwei Spender Einen Täufling zugleich taufen wollten, da ein solches Vorgehen mit der Praxis der Kirche im Widerspruche steht. Eine solche Taufe würde ungiltig sein in folgenden zwei Fällen, a) wenn sie sich in die Bornahme des äußeren Zeichens theilten, der eine abluirte, der andere die Form spräche, die in diesem Falle unwahr wäre; b) wenn sie sich, das äußere Zeichen anwendend, als causae partiales der Taufe, die sich bedingten oder ergänzten, betrachten würden. Dagegen ließe sich die Taufe zweier Spender nicht für ungiltig erklären, die in ihrem Vollzug von einander unabhängig sein wollen und von denen jeder den ganzen Akt für sich, wenn auch gleichzeitig mit dem andern, vollbringt<sup>4</sup>. Es läßt sich der Fall fingiren, daß zwei Pfarrer über die Jurisdiction über einen Täufling sich nicht einigen können; sie eilen, ihn zu taufen, und treffen zu gleicher Zeit bei ihm ein, abluiren ihn und sprechen die Form in denselben Augenblicken.

47. Alle Menschen, wessen Alters, Standes oder Geschlechtes sie seien, wenn sie nur Menschen sind und noch leben und nicht schon getauft sind, können Empfänger der heiligen Taufe sein, sie mögen von Gläubigen oder Ungläubigen abstammen, sie mögen ihres Vernunftgebrauches mächtig oder nicht mächtig sein. Gott will, daß alle Menschen selig werden<sup>5</sup>; das Mittel zu diesem Zwecke ist für die mit der Erbsünde

<sup>1</sup> *S. Alphonsus*, l. c. d. 5. *P. Pii VI.* Instruct. 26. Septbr. 1791 et de 28. Maji 1793. ad Galliae Epp. Non licere baptismum recipere a parochis intrusis (schismaticis), excepto casu extremae necessitatis, in quo non adesset alius valens baptizare.

<sup>2</sup> C. 7. C. XXX. q. 1.

<sup>3</sup> C. 4. X. de baptismo et ejus effectu. III. 42.

<sup>4</sup> *Busenbaum* — *S. Alphonsus*, l. c. 119. 120. <sup>5</sup> *I. Tim.* 2, 4.

Behafteten — und das sind alle Menschen<sup>1</sup> — in der christlichen Zeit die Taufe<sup>2</sup>; sie muß als Mittel zum Zwecke Allen, für welche der Zweck ist, zugänglich sein<sup>3</sup>. Man kann zuerst die Kinder und hierauf die Erwachsenen als Empfänger der heiligen Taufe in Betracht ziehen. In Bezug auf die Giltigkeit und Erlaubtheit der den Kindern gespendeten Taufe sind bekanntlich verschiedene Irrthümer hervorgetreten. Die Pelagianer, welche die Erbsünde leugneten und für eine persönliche Sünde, für eine Nachahmung des ersten Menschen in der Sünde ausgaben, stellten die Zulässigkeit der Kindertaufe zur Nachlassung der (Erb-) Sünde in Abrede und ließen sie nur als Mittel, in's Himmelreich einzugehen, zu. Die Anabaptisten verwarfen die Giltigkeit der Kindertaufe aus dem Grunde, weil sie noch nicht aktuell glauben könnten. Nach dem katholischen Glauben ist daran festzuhalten, daß auch die unmündigen Kinder zur Nachlassung der Sünden giltig und erlaubt getauft werden können<sup>4</sup>. Wenn Gott alle Menschen selig machen will, unter ihnen die Kinder, die auch Menschen sind; wenn das ausschließliche Mittel zur Seligkeit für die in Adam gefallene Menschheit, von der die Kinder nicht auszunehmen sind, die Taufe ist: dann muß Gott auch wollen, daß die Kinder der Taufe nicht entbehren müssen und sie giltig empfangen können, die ihrerseits einen obex zu setzen außer Stand sind, folglich das Sakrament giltig und fruchtbar empfangen, da es ex operato wirkt und eine andere Disposition, als die Abwesenheit des obex, nicht erfordert. Man kann nicht sagen, nach dem Beispiele unseres Herrn, der sich erst im vorgerücktem Lebensjahre taufen ließ (Matth. 3, 16. 17), solle man den Empfang der Taufe verschieben, bis das Kind erwachsen ist; denn unser Herr empfing nicht die sakramentale Taufe des neuen Bundes, sondern die Taufe des Johannes, weßwegen der Analogieschluß nicht zutrifft; der Herr wollte überdies nicht, daß jede seiner Handlungen in der Disciplin und Praxis der Kirche als Regel für die Gläubigen aufgestellt werde; so schreibt z. B. die Kirche unbeanstandet vor, die heilige Kommunion soll von Nüchternen empfangen werden, während sie der Herr nach dem Abend-

<sup>1</sup> Rom. 5, 12. I. Cor. 15, 22.    <sup>2</sup> Joann. 3, 3. 5.

<sup>3</sup> S. Augustinus, de peccatorum merit. et rem. lib. I. c. 22. Quis Christianorum ferat, cum dicitur, ad aeternam salutem posse quemquam pervenire, si non renascatur in Christo, quod per baptismum fieri voluit eo jam tempore, quo tale sacramentum constituendum fuit regenerandis in spem vitae aeternae?

<sup>4</sup> C. 153. Dist. IV. Consecr. C. 3. X. de baptism. III. 42. Conc. Trid. sess. VII. c. 12, 13, 14. de baptism.

mahle an seine Apostel ausheilte. Mit der Taufe der Kinder zuwarten, bis sie erwachsen sind, hieße, sie eben solange in der Sünde und Gewalt des bösen Feindes belassen und bei ihrer großen Sterblichkeit der Gefahr preisgeben, der Taufgnade und der durch sie bedingten ewigen Seligkeit ganz verlustig zu werden. Wenn der Heiland, um selig zu werden, Glauben und Taufe verlangt<sup>1</sup>, d. h. einen der Taufe vorausgehenden aktuellen Glauben, so gilt diese Forderung, in wieferne sie den Glauben betrifft, nur für solche, welche den aktuellen Glauben erwecken können, und für diese nur zum fruchtbaren, nicht zum giltigen Empfang, nicht aber für Unmündige, für Kinder und solche, die diesen gleichzuachten sind. Die Einwendungen der Anabaptisten und Socinianer, die Kindertaufe sei deshalb für ungiltig und unerlaubt zu erklären, weil die Kinder die mit der Taufe verbundene schwere Obligation, das christliche Sittengesetz, die Gebote der Kirche zu erfüllen, aus Mangel an Selbstentscheidung nicht inkurviren können, hätte nur dann eine Berechtigung, wenn wir von Gott unabhängig wären und seinem Willen gegenüber nach Belieben von unserer subjektiven Freiheit Gebrauch machen könnten. Um die Frage zu beantworten, welche Kinder giltig und erlaubt getauft werden können, muß man ungeborene und geborene Kinder; unter letzteren solche, welche die natürliche menschliche Gestalt oder etwas von ihr Abweichendes an sich tragen; ferner Kinder von gläubigen und ungläubigen Eltern, welche letztere entweder niemals den Glauben angenommen haben oder durch Häresie oder Apostasie von ihm abgefallen sind, unterscheiden. Ungeborene Kinder, welche noch ganz im Mutterleibe verborgen, unzugänglich sind, können nicht getauft werden, da die Bornahme der *materia proxima*, die Ablution des Leibes, unmöglich ist<sup>2</sup>. In gewöhnlichen Fällen, in denen für das Leben des Kindes eine Gefahr nicht besteht, ist die Taufe desselben vor vollendeter Geburt nicht vorzunehmen<sup>3</sup>. Ist das Leben des Kindes bedroht, dann darf und muß das Kind schon vor vollendeter Geburt wenigstens bedingt getauft werden<sup>4</sup>, vorausgesetzt, daß das Kind nach begonnener Geburt von dem Geburtshelfer, der Hebamme erreicht werden kann, um an ihm die Ablution mit dem (warmen) Taufwasser

<sup>1</sup> *Marc.* 16, 16. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur.

<sup>2</sup> Siehe n. 44.

<sup>3</sup> *S. Thomas*, l. c. q. 68. a. 11. ad 4. Expectanda est totaliter egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat.

<sup>4</sup> Ueber den Satz: *nemo dicitur renasci, nisi prius fuerit natus* vergleiche *S. Alphons.* l. c. n. 107.

durch ein geeignetes Instrument vorzunehmen. Nach vollendeter Geburt müßte die feierliche Taufe bedingt wiederholt werden. Ist das Haupt des Kindes bei einer schweren Geburt erreichbar, dann darf die Taufe unbedingt gespendet werden, während dieses nur bedingnißweise gestattet erscheint, wenn statt des Hauptes ein anderes Glied abluirt werden kann. Eine Frühgeburt (*foetus abortivus*) darf und muß getauft werden, unbedingt, wenn sie die Gestalt eines menschlichen Kindes hat und Lebenszeichen von sich gibt, bedingt, wenn diese Lebenszeichen fehlen; nur wenn ganz evidente Zeichen des bereits eingetretenen Todes des Kindes vorhanden sind, müßte die Taufe unterbleiben. Stirbt die Mutter vor der Geburt des Kindes, dann ist nach der Mahnung des *Rituale Romanum* die Leibesfrucht vorsichtig aus dem Mutterchooß zu nehmen, und falls sie lebt, zu taufen. Stirbt das unbedingt oder bedingt getaufte Kind, dann darf es in geweihter Erde kirchlich begraben werden, während ungetaufte Kinder des kirchlichen Begräbnisses auf geweihter Erde entbehren. Nach der gegenwärtigen Disciplin der Kirche müssen die Kinder, selbst wenn für sie keine Lebensgefahr vorhanden ist, möglichst bald in die Kirche gebracht werden, um sie unbedingt oder bedingnißweise taufen oder bei vorausgegangener unbedingter Nothtaufe die kirchlichen Ceremonien an ihnen nachholen zu lassen<sup>1</sup>. — Von den Mißgeburten (*monstra*) dürfen einige getauft werden, andere nicht. Mißgeburten, von denen evident nachgewiesen ist, daß sie nicht Menschen sind, die von Adam abstammen auf dem Wege der männlichen Zeugung, dürfen nicht getauft werden, während anderen, von denen nachgewiesen ist, daß sie Menschen sind, die Taufe ertheilt werden muß. Ist zweifelhaft, ob das Eine oder Andere stattfindet, dann ist eine Untersuchung nothwendig, in welcher das Augenmerk vorzugsweise auf das Haupt zu richten ist. Ist das Haupt der Mißgeburt ein menschliches, dann darf man sie unbedingt taufen, selbst wenn am Leibe Glieder von Thieren sich finden; ist das Verhältniß das umgekehrte, dann dürfte sie nur bedingt getauft werden (*si es homo*), vorausgesetzt, daß sie von menschlicher Zeugung abstammt. Sind bei Mißgeburten die Glieder verdoppelt, vermehrt, dann ist zu untersuchen, ob sie Einem oder mehreren Individuen angehören; sind zwei oder mehr Häupter und Herzen mit entsprechendem Pulsschlag zu unterscheiden, dann sind eben so viele Indi-

<sup>1</sup> Nach den Baderborner Diöcesanstatuten v. J. 1867 (P. II. Sect. II. c. 15) soll die Taufe nicht über drei Tage nach der Geburt hinaus verschoben werden.

vibuen, von denen jedes eine menschliche Seele hat, und die nur dem Leibe nach verwachsen sind, vorhanden, die unbedingt zu taufen sind, und zwar nacheinander, wenn keine Gefahr für ihr Leben vorhanden ist, dagegen zu gleicher Zeit, mit Anwendung der Form: *Ego vos baptizo etc.*, wenn Lebensgefahr auf Verzug ist. Bleibt es nach vorgenommener Untersuchung zweifelhaft, ob ein oder zwei, oder mehr Individuen vorhanden sind, dann müßte man, wenn hiefür Zeit gelassen ist, das erste unbedingt, das zweite bedingt (*si non es baptizatus*) taufen; bei Gefahr auf Verzug würde bei Einer Taufe die Form gebraucht werden: *in quantum capaces estis, ego vos baptizo etc.* — Die Kinder getaufter Eltern sind die natürlichen Katechumenen der Kirche<sup>1</sup>. Die Kinder der Ungläubigen können gültig getauft werden, selbst wenn die Eltern ihre Zustimmung verweigern. Es gibt allerdings Rechtsverhältnisse, in denen ein Kind der Art an den Willen der Eltern gebunden ist, daß ihr Wille rechtsgültig sein Wille ist; allein diese Rechtsverhältnisse dürfen nicht auf die religiösen Dinge ausgedehnt oder speciell auf die Gültigkeit der Taufe angewendet werden. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Kinder der Ungläubigen in nichts von jenen der Gläubigen. Eine andere Frage ist, ob es erlaubt sei, die Kinder der Ungläubigen zu taufen. In folgenden Fällen ist es ohne Zweifel gestattet: 1) wenn das Kind in articulo oder certo et proximo periculo mortis sich befindet oder voraussichtlich niemals zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt, da eine Gefahr späterer Subversion nicht gegeben ist; die Taufe könnte erlaubt auch dann vollzogen werden, wenn die Eltern nicht einwilligen; nur müßte jedes Mergerniß vermieden werden<sup>2</sup>; 2) wenn ein Kind von den Eltern verlassen, ausgesetzt wurde und ihnen nach den geltenden Staatsgesetzen nicht mehr restituirt werden muß<sup>3</sup>; 3) wenn eines der Eltern, Vater oder Mutter, zur Taufe die Einwilligung gegeben hat, selbst wenn das andere dissentirt, vorausgesetzt, daß die katholische Erziehung des Täuflings gesichert

<sup>1</sup> I. Cor. 7, 14. Sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem; et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem: alioquin filii vestri immundi essent: nunc autem sancti sunt.

<sup>2</sup> S. Cong. de prop. fide. 28. Jan. 1637.

<sup>3</sup> Cap. Unic. X. de infantibus et languidis expositis. V. 11. Sehr gesegnet wirkt der Verein der heiligen Kindheit Jesu (*societas sanctae Infantiae Jesu*), der im Jahr 1843 gestiftet wurde, zum Zwecke, die ausgesetzten oder zum Kaufe angebotenen Kinder der Sinesen zu sammeln, zu taufen und christlich zu erziehen. Die Päpste Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII. haben den Mitgliedern dieses Vereines reiche Ablassse verliehen, beziehungsweise bestätigt.

ist<sup>1</sup>; 4) wenn ungläubige Eltern ihr Kind zur Taufe anbieten, nicht um durch den Empfang derselben Christ zu werden, sondern eine zeitliche Wohlthat, als Heilung des Kindes von einer Krankheit zu erlangen; oder wenn sie früher erklärten, sie wollten mit ihrer Familie, den Kindern, katholisch werden, später jedoch ihr Vorhaben nicht ausführten, immer jedoch unter der Voraussetzung, daß die betreffenden Kinder den ungläubigen Eltern nicht zurückgegeben werden müssen und in dem katholischen Glauben erzogen werden können. Unerlaubt dagegen wäre die Taufe in allen Fällen, in welchen beide Eltern Einsprache erheben und die Kinder nach der Taufe wiederum der Gewalt der Eltern restituiert werden müssen; Grund ist die Gefahr des Abfalles vom Glauben<sup>2</sup>. Kinder von aatholischen Eltern könnte der katholische Minister nur dann in erlaubter Weise taufen, wenn die wahrscheinliche Hoffnung gegeben ist, daß sie ihrer Zeit im katholischen Glauben würden unterrichtet und erzogen werden, wofür unter Anderem der katholische Pathe, der beizuziehen ist, Bürgschaft zu leisten hat. Wäre die genannte Hoffnung nicht vorhanden, müßte er sich enthalten, solchen Kindern die Taufe zu spenden, in der Voraussetzung, daß sie sich nicht in der äußersten Noth befinden, da sie von den Häretikern gültig getauft werden können, wenn sie das äußere Zeichen in der rechten Intention setzen<sup>3</sup>. Die Kinder dürfen, wenn sie mündig geworden oder erwachsen sind, von der Kirche nicht gefragt werden, ob sie das, was in ihrem Namen deren Pather in der Taufe versprochen haben, halten wollen, und sind nicht, falls sie eine verneinende Antwort geben, einfach von ihren Obliegenheiten zu entbinden und sich selbst zu überlassen. Eine solche Frage würde den Irrthum zur Voraussetzung haben, daß die Kinder gegen die Taufe und ihre Wirkungen, welche zur ewigen Seligkeit nothwendig sind, indifferent sein können, und daß man von ihnen präsumiren dürfte, sie wollten sich selbst hassen und in das ewige Verderben stürzen, dagegen die ewige Glückseligkeit abweisen. Die Kirche kann diese Frage nicht stellen, weil sie dadurch den Glauben, daß die Taufe und das Leben nach den in ihr übernommenen

<sup>1</sup> C. 2. X. de conversione infidelium. III. 33. Papst Gregor XIII. bestimmte, daß nach dem Tode des Vaters der Großvater, auf welchen die väterliche Gewalt überging, die Bewilligung zur erlaubten Taufspendung geben könne, selbst wenn die Mutter ihre Zustimmung verweigert; vergl. S. Alphonsus, I. c. n. 131.

<sup>2</sup> S. Cong. de prop. fide. 18. Febr. 1705. 3. Maji 1703. 15. Martii 1770.

<sup>3</sup> Müller, I. c. § 72. 1. Vergl. dagegen: S. Alphonsus, I. c. n. 127.

Pflichten zum Heile unumgänglich nothwendig sei, verläugnen und aufgeben müßte, und den Irrthum lehren würde, in religiösen Dingen könne man mit Umgehung der objektiven Offenbarungswahrheit seiner subjektiven Meinung folgen. Der Getaufte kann nicht zum Vorwand, den Pflichten des christlichen Lebens sich zu entziehen, den Umstand wählen, dieselben seien für ihn zu schwer; denn in der Taufgnade besitzt er die ausreichende Gnade, ihnen vollständig zu genügen<sup>1</sup>.

Kinder von Ungläubigen und Häretikern, welche bereits zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind und die Taufe fordern, könnten und müßten nach vorausgegangenem christlichen Unterricht zur Taufe zugelassen werden; nur müßte ihre katholische Erziehung nicht in Frage gestellt werden dürfen<sup>2</sup>.

48. Alle Erwachsenen, die noch nicht getauft sind, als Juden, Mohammedaner, Heiden, und die getauft werden wollen, können die Taufe gültig und würdig empfangen. Zum gültigen Empfang wird mindestens die habituelle Intention, das zu empfangen, was die Kirche durch die Taufspendung gibt, gefordert, welche Intention nicht revocirt sein darf, während der aktuelle katholische Glaube oder die durch die vollkommene Liebe, beziehungsweise Reue herzustellende Gerechtigkeit nicht nothwendige Voraussetzungen bilden. Die dem Schlafenden oder irgendwie seiner Sinne nicht Mächtigen gespendete Taufe ist gültig, wenn er vorher den Willen, sich taufen zu lassen, äußerte und nicht mehr zurücknahm; ebenso gilt die mit wenn auch schwerer Furcht empfangene Taufe. Wer dagegen in keiner Weise in den Empfang der Taufe einwilligt, vielmehr gegen die äußerlich augenöthigte Spendung innerlich Widerspruch erhebt und sie abweist, kann sie auch nicht inform empfangen oder den Taufcharakter entgegennehmen. Zum fruchtbaren Empfang der Taufe ist eine entsprechende Vorbereitung nothwendig, die den Katechismus, eine Unterweisung im Glauben und den aktuellen Glauben<sup>3</sup>, der mindestens das, was *necessitate medii* zu glauben ist, für wahr hält, die Hoffnung auf

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 14. bapt. Si quis dixerit, hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, a. s.

<sup>2</sup> Müller, l. c. 2. u. Anm. 4.

<sup>3</sup> Darauf bezieht sich das Wort des Herrn bei Mark. 16, 16.

die göttliche Gnade<sup>1</sup>, die Reue im Sinne der Attrition, die nur dann fehlen könnte, wenn der Erwachsene persönliche Sünden nicht begangen hätte<sup>2</sup>, da die Erbsünde nicht Gegenstand der Reue ist, die anfängliche Liebe, welche von der Hoffnung und Attrition nicht zu trennen ist, den Vorsatz, das christliche Sittengesetz zu beobachten, einschließt. Fehlt diese Vorbereitung, dann würde der Täufling wohl den sakramentalen Charakter empfangen, nicht aber die sakramentale Gnade, die so lange suspendirt bleibt, als der Mangel der Disposition besteht. Zur nothwendigen Vorbereitung wird nicht die vollkommene Liebe, beziehungsweise Reue gefordert, die schon vor dem Empfange der Taufe entschuldigen würde, ohne indessen den Taufcharakter einzuprägen<sup>3</sup>.

49. Die Taufe, welche nach Ephes. 4, 5 nur Eine ist, kann Einem nur Einmal gültig gespendet und von ihm nur Einmal gültig empfangen werden<sup>4</sup>, denn sie gehört zu den charakteristischen Sakramenten, welche nicht wiederholt werden können<sup>5</sup>. Die zweite Spendung und der wiederholte Empfang sind ungültig, schwere sakrilegische Sünden und haben für den Spender und Empfänger, sowie für jene, welche hiebei Dienste leisten, Irregularität nach sich<sup>6</sup>. Diese Irregularität trifft den Minister auch dann, wenn er ohne gerechten Grund die Taufe bedingt wiederholt, da in diesem Falle die ausgesprochene Bedingung als in fraudem legis beigegeben erscheint und deswegen juridisch für ungültig erachtet wird<sup>7</sup>. Nur wenn ein wichtiger Grund gegeben ist, der entweder über die Thatsache oder die Gültigkeit des Empfanges Zweifel erweckt, darf und muß sie bedingnißweise wiederholt werden. Die in solcher Weise bedingte Wiederholung der Taufe ist keine zweite Taufe. Die Taufhandlung ist durch die beigelegte Bedingung suspendirt, wenn die Bedingung nicht zutrifft. Der Sinn der bedingten Form: Wenn du nicht getauft bist, taufe ich dich u. s. w. ist: ich taufe dich nicht, wenn du schon getauft

<sup>1</sup> Matth. 9, 2. Marc. 2, 3.    <sup>2</sup> Act. 2, 38. I. Petr. 3, 21.

<sup>3</sup> S. Thomas in 4. d. 6. q. 1. a. 3. ad 5. Ad hoc, ut homo se praeparet ad gratiam in baptismo percipiendam, praeexigitur fides, sed non charitas, quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio.

<sup>4</sup> Hebr. 6, 4—6. Impossibile est, eos, qui semel sunt illuminati.. et prolapsi sunt, iterum renovari ad poenitentiam.

<sup>5</sup> Conc. Trid. l. c. c. 11. bapt. Si quis dixerit, verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad poenitentiam convertitur: a. s.; siehe § 25, n. 4. II. § 30. n. 35.

<sup>6</sup> C. 117 et 118 Dist. IV. de consecr. C. 2. X. de apostatis et reiterantibus baptismum. V. 9.

<sup>7</sup> S. Alphonsus, l. c. n. 122.



bist. So sind Findelkinder bedingt zu taufen, selbst wenn sie schon Monate alt sind und ein Zeugniß bei sich haben, das aussagt, sie seien getauft, da ein solches Zeugniß immerhin nur zweifelhaften Werth hat. Nur wenn die Identität des Findlings mit einem sicher getauften Kinde durch Zeugen, durch Ausweis der Taufmatrikel u. s. w. hinreichend nachgewiesen wäre, hätte die bedingte Taufe zu unterbleiben. Wer mit einer Materie, Form, Intention getauft wurde, die in Bezug auf die Giltigkeit des Sakraments einen begründeten Zweifel zulassen, dessen Taufe müßte bedingt wiederholt werden. Die von Laien erteilte Nothtaufe ist im Allgemeinen als gültige Taufe zu betrachten, vorausgesetzt, daß kein die Taufe irritirender Fehler unterliefe, und deshalb nicht bedingt zu wiederholen<sup>1</sup>. Dieß gilt insbesondere von den Taufen, welche die Hebammen vornehmen, welche vom Seelsorger über die gültige Taufspendung unterrichtet sein müssen. Gleichwohl kann es Umstände geben, unter denen die Taufe der Laien, beziehungsweise der Hebammen, nicht die volle moralische Sicherheit ihrer Giltigkeit haben. Die Anstellung der Hebammen ist fast ausschließlich gegenwärtig Sache der bürgerlichen Gemeinden, die vielfach, besonders in größeren Orten mit confessionell gemischter Bevölkerung, auch akatholische Personen des weiblichen Geschlechtes, darunter Jüdinnen, aufstellen, auf welche der katholische Seelsorger selbstverständlich keinen oder nicht den erforderlichen Einfluß hat. Unter solchen Voraussetzungen ist zur bedingten Wiederholung der früher privatim von Laien gespendeten Taufe hinreichender Grund vorhanden. Die von den Häretikern gespendete und bei ihnen empfangene Taufe ist nicht als ungültig oder zweifelhaft zu betrachten<sup>2</sup>, selbst dann nicht, wenn sie in Bezug auf die Taufe irrigen Anschauungen huldigen<sup>3</sup>, vorausgesetzt, daß

<sup>1</sup> Auf die Frage: An infantes domi in casu necessitatis baptizati sint sub conditione rebaptizandi? hat die S. C. C. am 27. März 1663 geantwortet: Negative, nisi adsit dubium probabile invaliditatis baptismi.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. c. 4.

<sup>3</sup> Narratum fuit a quodam vicario apostolico: In quibusdam locis nonnulli (haeretici) baptizant cum materia et forma debitis simultanee applicatis, sed expresse monent baptizandos, ne credant, baptismum habere ullum effectum in animam; dicunt enim, ipsum esse signum mere externum aggregationis illorum sectae. Itaque illi saepe catholicos in derisum vertunt circa eorum fidem et effectus baptismi, quem vocant quidem superstitiosum. Hinc quaeritur: 1. Utrum baptismus ab illis haeticis administratus sit dubius propter defectum intentionis faciendi, quod voluit Christus, si expresse declaratum fuerit a ministro, antequam baptizet, baptismum nullum habere effectum in animam? 2. Utrum dubius sit baptismus sic collatus, si praedicta

bei ihrer Taufe nichts vermißt wird, was nach katholischer Anschauung zum Wesen einer gültigen Taufe gefordert wird. Wenn sich dagegen im einzelnen Falle oder allgemein nach der bestehenden Praxis der Katholiken in einer bestimmten Gegend ergibt, daß bei der Tausspendung ein Erforderniß, das nach katholischer Anschauung zur Gültigkeit wesentlich ist, nicht vorhanden war oder nicht angewendet wurde, dann müßte die von den Häretikern ertheilte Taufe bedingnißweise wiederholt werden. Mehrere Provinzial-Koncilien der neuern Zeit haben in diesem Sinne die Anordnung getroffen, alle von den Häretikern Getauften müßten bedingt getauft werden, wenn nicht im einzelnen Falle constatirt ist, daß das Sakrament gültig gespendet worden ist<sup>1</sup>.

50. Zu den Wirkungen, welche die Taufe im Empfänger hervorbringt, gehört vor Allem der unausslöschliche Charakter, durch den sich der Getaufte von dem Ungetauften unterscheidet und unfähig wird, die Taufe nochmals zu empfangen, auch dann, wenn er etwa vom Glauben abgefallen ist und bußfertig zur Kirche zurückkehrt. Diese Wirkung stellt sich auch dann im Getauften her, wenn die Taufe als *sacramentum informis* empfangen wird; derselbe wird, selbst wenn die übrigen Wirkungen wegen eines vorhandenen *obex* suspendirt sind, in den mystischen Leib Christi, in die katholische Kirche aufgenommen und erhält die Rechte und Ansprüche, welche einem Mitgliede der katholischen Kirche zustehen, nämlich das Recht, die übrigen Sakramente zu empfangen, an den kirchlichen Suffragien theilzunehmen, kirchlich begraben zu werden, falls er nicht der kirchlichen Exkommunikation verfällt; er untersteht der Jurisdiktion der Kirche und übernimmt bleibend die Pflicht, allen Geboten Christi und seiner Kirche zu gehorchen, nicht bloß zu glauben<sup>2</sup>. Die in der Taufe eingegangenen Obliegenheiten hindern nicht, später auf Grund von Gelübden sich zu obligiren<sup>3</sup>. — Die nachfolgenden Wirkungen treten nur dann ein, wenn auf Seite des Empfängers ein *obex* nicht vorhanden ist oder die Taufe als *sacramentum formatum* oder fruchtbar empfangen wird. Zu diesen

---

*declaratio non expresse facta fuerit immediate antequam baptismus conferretur; sed illa saepe pronuntiata fuerit a ministro, et illa doctrina aperte praedicetur in illa secta?*

S. Congr. Officii die 18. Decembr. 1872. postquam commemoravit doctrinam Benedicti XIV. de Synodo Dioecesis lib. VII. cp. 6. respondit: Ad 1. Negative, quia non obstante errore quoad effectus baptismi non excluditur intentio faciendi quod facit Ecclesia. Ad 2. Provisum in primo.

<sup>1</sup> Müller, I. c. § 71. 5.

<sup>2</sup> Conc. Trid. I. c. 7. 7, 8. 14. de bapt. <sup>3</sup> *Ibid.* c. 9.

Wirkungen gehört: a) die Sündennachlassung, b) die Gnadenmittheilung. Erstere begreift in sich die Nachlassung der Erbsünde und der persönlichen Sünden, welche vor dem Empfang der Taufe begangen wurden und zwar nach dem Reate der Schuld und der ewigen und zeitlichen Strafe, weswegen dem Täufling keine sakramentalen Bußwerke auferlegt werden, was indessen nicht ausschließt, ihm auf den tugendhaften Wandel bezügliche Vorschriften zu erteilen<sup>1</sup>. Die mit dem sterblichen Leibe verbundene Koncupiscenz, die aus der Sünde stammt und zu ihr inklinirt, aber nicht selbst Sünde oder Strafe der Sünde ist, sondern zum Kampf und Sieg Gelegenheit bietet<sup>2</sup>, die Mühsale des Lebens und der leibliche Tod verbleiben noch in diesem Leben und werden in Kraft der Taufe von den Gerechten erst bei der Auferstehung des Fleisches, wenn das Sterbliche Unsterbliches wird angezogen haben<sup>3</sup>, hinweggenommen werden. Die Taufe wirkt nicht die Nachlassung der nach derselben begangenen Sünden in der Weise, daß sie durch die bloße Erinnerung an dieselbe getilgt, oder in gleicher Weise schwere Sünden in läßliche umgeändert werden könnten<sup>4</sup>. Letztere ist Verleihung der sakramentalen Gnade der Taufe, welche die heiligmachende Gnade und aktuelle Gnaden einschließt. Jene, welche die *gratia prima*, eventuell auch das *augmentum gratiae* ist, letzteres nämlich, wenn bei der Taufe eines Erwachsenen die vollkommene Liebe vorausging, ist zugleich mit dem *Habitus* der theologischen und moralischen Tugenden und der sieben Gaben des heiligen Geistes verbunden; sie geht nicht bloß durch den Unglauben, sondern durch jede schwere Sünde verloren. Die aktuellen Gnaden befähigen, den Anforderungen an den Täufling nach der Taufe zu genügen; sie werden theils mit der heiligmachenden Gnade wirklich verliehen, theils dem Anrechte nach für die Zeit ihres Bedürfnisses. Die Verleihung des Charakters und die eintretende Nachlassung der Sünden ist bei allen Getauften gleich, während die Gnadenmittheilung nach dem Maße der vorausgehenden Disposition verschieden ist.

<sup>1</sup> *Eugen. IV. l. c.* Hujus sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis injungenda est satisfactio: sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. V. 5. de peccato origin. <sup>3</sup> I. Cor. 15, 54.

<sup>4</sup> Conc. Trid. l. c. c. 10. de baptismo. Si quis dixerit, peccata omnia, quae post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venialia fieri, a. s.

51. Der Empfang des Sacraments der Taufe ist in ordentlicher Weise für alle Menschen ein unumgängliches Mittel des Heiles; er ist nothwendig *necessitate medii*. Dieses ergibt sich aus dem Worte unseres Herrn: Wenn nicht Jemand wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann er in das Reich Gottes nicht eingehen<sup>1</sup>; so wie aus allen jenen Stellen der heiligen Schrift, in denen unser Heil durch den Empfang der Taufe bedingt erscheint<sup>2</sup>; dieses folgt aus dem Worte des hl. Petrus, der unsere Taufe mit der aus dem Wasser der Sündfluth rettenden Arche Noë's vergleicht<sup>3</sup>. Die Kirche hat die Nothwendigkeit des Taufempfanges gegen die Pelagianer und Reformatoren aufrecht erhalten, indem sie lehrte, alle Menschen, auch die Kinder, auch solche, welche von schon getauften Eltern abstammen, müßten, um selig zu werden, getauft werden<sup>4</sup>. Kinder, welche, ohne die sacramentale Taufe oder die Bluttaufe empfangen zu haben, verstorben sind, bleiben wegen der ihnen anhaftenden Erbsünde für immer von der übernatürlichen Seligkeit ausgeschlossen (*poena damni*), ohne daß sie von positiven Strafen (*poena sensus*) betroffen werden, wie jene, welche wegen ihrer persönlichen Sünden verdammt werden. Ob sie um ihren Verlust wissen und ihn schmerzlich empfinden, oder ob ihnen derselbe verborgen bleibt, und ob sie sich einer natürlichen Seligkeit erfreuen, ist in den vorliegenden kirchlichen Aussprüchen nicht klar ausgemacht<sup>5</sup>.

52. Der wirkliche Empfang der heiligen Taufe ist für jene, welche

<sup>1</sup> *Joann.* 3, 5.

<sup>2</sup> *Marc.* 16, 16. *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Act.* 2, 38. *Ephes.* 5, 26; *Tit.* 3, 5.

<sup>3</sup> *I. Petr.* 3, 20. 21. in qua (arca Noë) pauci, i. e., octo animae salvae factae sunt per aquam. Quod et vos nunc et similis formae salvos facit baptisma.

<sup>4</sup> Conc. Milev. Quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, a. s. Conc. Flor. l. c. Cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus, ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire. C. Trid. sess. V. pecc. orig. 4. Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, . . a. s. Sess. VII. c. 5. bapt. Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s.

<sup>5</sup> *Pius VI.* Auctorem fidei. 26. Doctrina, quae velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removeant, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.

getauft werden können, nicht so nothwendig zum Heile, daß dieses in gar keinem Falle auf andere Weise erreicht werden könnte. Es kann Nachlassung der Sünden und Gnade, die zum Heile führen, in außerordentlicher Weise auch auf anderem Wege zu Theil werden <sup>1</sup>. Als Ersatzmittel der sakramentalen Taufe gelten die Blut- und Begierbtaufe. Die Bluttaufe oder das Martyrium ist das Erdulden des Todes oder einer tödtlichen Wunde um des christlichen Glaubens oder einer wahren Tugend willen, nachdem sie uns aus Haß gegen Jesus Christus ist zugefügt worden <sup>2</sup>. Das Martyrium ersetzt Kindern und Erwachsenen die heilige Taufe, wenn auch nicht in Bezug auf alle ihre Wirkungen. Das Martyrium supplirt die Taufe nicht a) in Bezug auf die Verleihung des Charakters, b) in Bezug auf die Einverleibung in die christliche Kirche und Unterstellung unter ihre Auktorität, c) in Hinsicht auf die Befähigung, jene Sakramente zu empfangen, welche die Taufe voraussetzen. Dagegen vermittelt es nach einem ihm verliehenen Privilegium, daß der Wirkung *ex opere operato* sich nähert, die vollständige Nachlassung der Sünden nach Schuld und Strafe, die Mittheilung der Gnade, das ewige Leben. Dieses gilt zunächst von den Kindern, wie die Verehrung der unschuldigen Kinder von Bethlehem von Seite der Kirche (28. December) voraussetzt. Die Kirche betrachtet diese Kinder, deren Fest sie begeht, als Heilige; sie konnten, nachdem sie mit der Erbsünde geboren waren, zur Heiligkeit nur durch Entsündigung und Begnadigung gelangen und diese ihnen ausschließlich durch das Martyrium zu Theil werden. Das Martyrium muß also die genannten Wirkungen, welche sonst der Taufe zukommen, haben. Kinder, welche den unschuldigen Kindern im Tode ähnlich oder gleich werden, erhalten die gleichen Wirkungen des Martyriums. Etwas Anderes läßt sich von Gottes Güte und Gerechtigkeit nicht erwarten, wie

<sup>1</sup> C. 2. X. de presbytero non baptizato. III. 43. C. 4. X. de baptismo et ejus effectu. III. 42. Conc. Trid. sess. VI. cp. 4.

<sup>2</sup> *Perpassio mortis verae lethaliſve cruciatus propter fidem Christi aut veram virtutem tolerata et in ejus odium illata.* Less. Nicht das Verlangen nach dem Tode und tödtlicher Verwundung, sondern ihr thatſächliches Erleiden gehört zum Martyrium; die Wunde muß lethäl ſein; nicht aber iſt gefordert, daß der Tod wirklich erfolge (z. B. St. Johannes, die hl. Jungfrau); nicht iſt ausgeſchloſſen, daß Gott die Qual mildere. Die Urſache muß der Glaube oder eine Tugend ſein, nach dem Grundsatz des hl. Augustinus: *Martyrem non poena, sed causa facit.* Der Tod muß aus Haß gegen Jesus Christus verhängt worden ſein, weßwegen ſolche, welche als Opfer der Nächſtenliebe ſterben, nur im uneigentlichen Sinne als Martyrer zu betrachten ſind, denen die Privilegien des Martyrium nicht zukommen. Vergl. Martyrol. Rom. 28. Febr.

die heiligen Väter dieses wiederholt beredt ausgedrückt haben<sup>1</sup>. Eine Mutter, welche als Martyrin stirbt, heiligt durch ihren Tod auch das Kind, das unter ihrem Herzen ist und mit ihr sterben muß. Dadurch wird die Wirkung des Martyriums noch extensiver als die der Taufe; denn während das im Mutterleib eingeschlossene Kind nicht getauft werden kann, weil die Ablution nicht möglich ist, kann es durch das Martyrium der Mutter, sie sei getauft oder ungetauft, von der Erbsünde befreit und für den Himmel gerettet werden. Den Erwachsenen vermittelt das Martyrium die genannten Wirkungen, wenn sie dasselbe freiwillig aus übernatürlichem Motive annehmen<sup>2</sup> und die zum Martyrium nothwendigen Bedingungen einhalten, ihre Sünden bereuen, Gott lieben und diese Gottesliebe zur virtus imperans des Martyriums machen, das ein actus elicited der Kardinaltugend der Tapferkeit ist<sup>3</sup>. Wer die Taufe verschmähte, in der Hoffnung, als Martyrer zu sterben, würde durch diese Nachlässigkeit sündigen und könnte nur durch Reue über diese Sünde später durch das Martyrium Rettung finden<sup>4</sup>. In Erinnerung zu bringen ist, daß man sich in der Zeit der Verfolgung zum Martyrium ohne Grund nicht vordrängen dürfte, sondern sich verbergen und fliehen müßte, nach dem Worte und Beispiele Jesu und seiner Heiligen; das grundlose Sichvordrängen wäre Vermessenheit, setzte der Gefahr des Abfalles aus und involvirte eine Kooperation zur Sünde des Nächsten; daß aber unter anderen Umständen, wenn nämlich die Ehre Gottes, das Heil des Nächsten, seine Befestigung im Glauben u. s. w. das Martyrium fordern, die Uebernahme desselben eine Pflicht sei, deren Erfüllung sich Niemand entziehen darf.

53. Ein zweites Ersatzmittel für den Empfang der Taufe, um gerettet werden zu können, ist die Begierdtaufe (*baptismus flaminis*), oder die vollkommene Liebe Gottes, verbunden mit der Begierde, die heilige Taufe zu empfangen. Sind persönliche Sünden vorausgegangen, dann muß sich die vollkommene Liebe zur vollkommenen Reue über diese Sünden

<sup>1</sup> *Matth.* 10, 39. *S. Aug.* de civitate Dei XIII. 7. Quicumque etiam non recepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. Qui enim dixit: Si quis renatus non fuerit etc. alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit: Qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam (*Matth.* 10, 39).

<sup>2</sup> *S. Alphons.*, l. c. n. 97. In adultis autem requiritur acceptio martyrii, saltem habitualiter, ex motivo supernaturali.

<sup>3</sup> *I. Cor.* 13, 3. Si tradidero corpus, ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. <sup>4</sup> *S. Cyprianus*, Epist. 54.

gestalten. Das mit der Liebe und Reue verbundene Verlangen, die Taufe zu empfangen, muß bei solchen, welche von Christus und seiner Religion noch nichts gehört haben, ein *votum implicitum* sein, d. h. sie müßten die Bereitwilligkeit haben, die Taufe zu empfangen, wenn sie von ihr hören, während jene, welche bereits als Katechumenen des Christenthums über Christus und seine Religion unterrichtet sind, das ausdrückliche Verlangen oder, nach dem Ausdrücke des Tridentinums, den Vorsatz, die Taufe zu empfangen, zu erwecken haben<sup>1</sup>. Die Begierdtaufe, die, aus persönlichen Akten bestehend, nur den Erwachsenen möglich ist, ersetzt zwar nicht alle Wirkungen der sakramentalen Taufe, sie prägt keinen Charakter ein, sie nimmt nicht in die streitende Kirche Christi auf u. s. w.; sie verleiht aber, was zum ewigen Leben führt, sie entschuldiget und begnadigt<sup>2</sup>, wie das Martyrium, jedoch in verschiedener Weise. Während das Martyrium *ex privilegio quasi ex opere operato* seine Wirkungen setzt, vermag die Begierdtaufe dieses nur *ex opere operantis*; während das Martyrium von den schweren und läßlichen Sünden reinigt und die ewigen wie die zeitlichen Strafen tilgt, weßwegen der im Martyrium Vollendete unmittelbar zur Anschauung Gottes zugelassen wird, ohne im Purgatorium zurückgehalten zu werden oder der Suffragien der Kirche Gottes auf Erden zu bedürfen, nach dem Worte des hl. Augustinus: *injuriam facit martyri, qui orat pro martyre*, werden durch die Begierdtaufe nur die Erbsünde und die schweren Sünden und ihre ewige Strafe sicher nachgelassen, während die Verzeihung der läßlichen Sünden, besonders wenn sie nicht speciell bereut wurden, sowie die Kondonation der sämtlichen zeitlichen Sündenstrafen nicht mit der gleichen Sicherheit erfolgt. Kinder und jene, welche ihnen gleichzuachten sind, haben nach der Anschauung und Lehre der katholischen Kirche<sup>3</sup>, abgesehen von dem Martyrium, kein anderes Mittel, zum ewigen Heil zu gelangen, als

<sup>1</sup> Conc. Trid. VI. cp. 4. de justific.

<sup>2</sup> Von einem Juden, welcher sich selbst *bona fide* die Taufe gespendet hatte in einer Todesgefahr, um des Heiles in Christus nicht verlustig zu werden, sagt Papst Innocenz III. *Si talis continuo decessisset, ad coelestem patriam protinus evolasset, propter sacramenti fidem, etsi non propter fidei sacramentum.* c. 4. X. de baptismo et ejus effectu. III. 42. Cf. c. 2. X. presbytero non baptizato III. 43. Conc. Trid. sess. XIV. cp. 4. Prop. Baji damn. 33. *Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in baptismi lavacro demum percipitur.*

<sup>3</sup> C. 142. Dist. IV. Consecr. c. 3. X. de baptismo et ejus effectu. III. 42. P. *Engen.* IV. l. c. Conc. Trid. sess. V. de peccato orig.

den Empfang der sacramentalen Taufe. Die Behauptung Calvin's, die Kinder der Gläubigen würden als solche um der Eltern willen auf Grund göttlicher Verheißung, jene Bucer's, sie würden um der göttlichen Prädestination willen gerettet werden, beruht auf falscher Deutung von Schriftstellen wie Gen. 17, 7; 1 Cor. 7, 14; Matth. 19, 17 u. s. w. und steht mit anderen Aussprüchen der heiligen Schrift in offenem Widerspruch, wie Ephes. 2, 3; Joh. 3, 3, 5; Hebr. 11, 6. Die Meinung Gerson's<sup>1</sup> und Cajetan's<sup>2</sup>, die ungetauften Kinder, auch solche, welche vor ihrer Geburt im Mutterleibe sterben, könnten durch das Verlangen und den Glauben der Eltern, welche sie unter Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit und mit Anwendung des heiligen Kreuzes Gott empfehlen und opfern, im Nothfalle gerettet werden, analog, wie im Alten Bunde die Eltern durch ihr gläubiges Gebet ihren Kindern das Heil vermitteln konnten, entbehrt jeglichen Anhaltspunktes in der heiligen Schrift und Tradition.

54. Für die Erwachsenen, welche die Taufe empfangen können, besteht das affirmative göttliche Gebot, sich dieselbe ertheilen zu lassen, und zwar nach vollendetem Unterricht (Katechismus), oder wenn sie sich in der äußersten Noth befinden, der Tod droht. Durch die Uebertretung dieses Gebotes, durch die Unterlassung des Empfangs der Taufe würden sie eine specielle schwere Sünde begehen<sup>3</sup>. Die Eltern, welche nach natürlichem und göttlichem Gesetz für das ewige Heil ihrer Kinder zu sorgen haben, sind aus gleichem Grunde verpflichtet, denselben die heilige Taufe ertheilen zu lassen. Diese Pflicht kann durch die staatliche Aufhebung des Taufzwanges<sup>4</sup> in keiner Weise abgeschwächt oder beseitigt werden.

55. Vergleichen wir das Sacrament der Taufe und die Taufe des Johannes, des Vorläufers des Herrn<sup>5</sup>, mit einander, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß Beide, wenn sie äußerlich, materiell in Betracht kommen, einander ähnlich waren. Die letztere war, wie die erstere, eine Abwaschung, ein Nachbild und eine symbolische Wiederholung der Sündfluth, die als großartiges Strafgericht Gottes ein sündhaftes Menschengeschlecht megrastete und begrub, aber auch das Leben für die Zukunft rettete<sup>6</sup>. Aus der äußern Aehnlichkeit folgt aber nicht, daß sie als Heilmittel und nach ihrer Wirkung einander gleich waren. Die Reformatoren

<sup>1</sup> Sermo de beat. Virg. p. III. cons. 2.    <sup>2</sup> In D. Th. III. q. 68. a. 2 et 11.

<sup>3</sup> Conc. Trid. Sess. VII. c. 5. de bapt. Si quis dixerit, baptismum liberum esse, h. e., non necessarium ad salutem: a. s.

<sup>4</sup> Durch Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875.

<sup>5</sup> Matth. 3, 6. 11; Act. 19, 3. 4.    <sup>6</sup> Genes. 7 u. 8. I. Petr. 3, 20. 21.



Luther und Calvin behaupteten allerdings ihre Gleichheit hinsichtlich ihrer Wirkungen, von der Voraussetzung ausgehend, die Sakramente des neuen Bundes hätten nur den Glauben zu wecken und dann mittelst des Glaubens zu rechtfertigen. Die Weckung des Glaubens habe in gleicher Weise, wie durch die Taufe Christi, so durch die Taufe des Johannes vollzogen werden können. Allein in dieser Darstellung ist die Voraussetzung, wie die auf sie gestellte Behauptung, irrig. Irrig ist, daß die Sakramente des neuen Bundes nur den Glauben wecken und nur mittelst desselben rechtfertigen können, da sie als Gnadenmittel die Gnade, wie anzeigen, so unmittelbar verleihen; irrig ist, daß die Taufe des Johannes, wie die Taufe Jesu, in Weise eines Sakraments des neuen Bundes gewirkt habe. Die Taufe des Johannes war kein Sakrament des neuen Bundes; es fehlte ihr, was zu einem solchen nothwendig ist: Es fehlte ihr die unmittelbare göttliche Einsetzung durch Jesus Christus; es legt allerdings die vom Heiland an die Hohepriester und Schriftgelehrten gestellte Frage: Die Taufe des Johannes, woher war sie, vom Himmel oder von den Menschen? <sup>1</sup> die Behauptung nahe, daß sie von Gott war; aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, indem sie von ihm dem Johannes inspirirt wurde; unmittelbar und zunächst war sie von Johannes, der sie anordnete vor dem öffentlichen Auftreten des Erlösers, um darauf vorzubereiten, und ohne daß ihm dieser nachweisbar einen direkten Auftrag gegeben hatte; es fehlte das für ein Sakrament des neuen Bundes nothwendige äußere Zeichen, das aus Materie und Form besteht; es war in jener Taufe eine Materie vorhanden, aber keine Form, d. h. Worte, die bei der Taufhandlung gesprochen wurden; diese Form läßt sich weder aus der heiligen Schrift, welche den Reformatoren als einzige Glaubensquelle galt, noch sonstwie nachweisen; es läßt sich in keiner Weise darthun, daß, falls Johannes Worte gebrauchte, diese mit der Form der Taufe Jesu übereinstimmten; es fehlte der Johannisstaufe die ex opere operato zu vermittelnde sakramentale Gnade, wie schon die von Johannes selbst gemachte Gegenüberstellung seiner Taufe als einer bloßen Wassertaufe und der Taufe Jesu, die eine Taufe im heiligen Geiste, eine Feuertaufe sei <sup>2</sup>, so-

<sup>1</sup> *Matth.* 21, 25. Baptismus Joannis, unde erat? e coelo (Metonymia continens pro contento, Deo) an ab hominibus? *Joann.* 1, 33.

<sup>2</sup> *Matth.* 3, 11. Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare; ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igni. *Marc.* 1, 8; *Luc.* 3, 15; *Joann.* 1, 26.

wie ihre Bezeichnung als Taufe der Buße zur Nachlassung der Sünden nahelegt; sie regte zunächst nur die Buße an, die von Seite des Getauften erweckt und bethätigt werden mußte, und zur Nachlassung der Sünden führte, wenn sie den nothwendigen Grad erreichte, vollkommene Neue wurde; sie wirkte nur *ex opere operantis*. Wäre die Taufe des Johannes ein Sacrament des neuen Bundes und mit der christlichen Taufe identisch gewesen, dann hätte sie, wie diese, einen Charakter eingedrückt und wäre unwiederholbar gewesen; man hätte nach ihrem Empfange die christliche Taufe nicht mehr empfangen dürfen: nun ließ aber der hl. Paulus solchen, die bloß die Johannistaufe empfangen hatten, die christliche Taufe spenden<sup>1</sup>. Daraus ergibt sich, daß die christliche und Johannistaufe nicht dieselbe religiöse Ceremonie waren<sup>2</sup>.

56. Anfänglich konnte man an jedem Orte in erlaubter Weise die heilige Taufe spenden; so empfing sie der Kämmerer aus Aethiopien auf dem Wege, der hl. Paulus in einem Privathause<sup>3</sup>. Im Falle der Noth kann auch nach der heutigen Disciplin der Kirche die Taufe an jedem Orte erteilt werden. Außer dem Nothfall ist der Ort der Spendung die Kirche, in welcher sich der Taufstein befindet, und in derselben der Ort am Taufstein; nur wenn Gründe vorhanden sind, ist die Vornahme der Taufe in der Sakristei gestattet<sup>4</sup>. In dem kanonischen Rechtsbuche ist nur für die Kinder der Könige und Fürsten eine Ausnahme in der Weise gemacht, daß sie in ihren Hauskapellen die Taufe empfangen dürfen<sup>5</sup>. Für Kinder anderer Familien besteht ein gleiches Privilegium nicht. Die dessen ungeachtet eingeführten sogenannten Haustaufen sind als *abusus* zu bezeichnen und sollen wiederum beseitigt werden.

Die Taufe kann zu jeder Zeit erlaubt gespendet werden. In früherer Zeit, so lange noch das Katechumenat als bleibende Einrichtung bestand, hatte man für die solemn vorgenommenen Taufen der Erwachsenen zwei Taufzeiten im Kirchenjahre, die Tage, an denen noch gegenwärtig das Taufwasser feierlich geweiht wird, den Charfreitag und Pfingstfreitag. Der Erstere, als Vigilie von Ostern, erinnert an die Grabesruhe des Erlösers, sowie an seine Auferstehung, die in der Taufe (*immersio*)

<sup>1</sup> Act. 19, 5.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. VII, c. 1. bapt. Si quis dixerit, baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s.

<sup>3</sup> Act. 8, 36—38. 9, 18.

<sup>4</sup> S. Congr. Rit. 16. Mart. 1861 (Acta s. Sedis. Vol. III. p. 647).

<sup>5</sup> C. un. de baptism. in Clem. III. 15.

symbolisch und mystisch dargestellt werden<sup>1</sup>; der zweite, Vigilie vor Pfingsten, bringt die Sendung des heiligen Geistes und die erste Taufe, welche die Apostel am ersten christlichen Pfingstfeste gespendet haben, in Erinnerung<sup>2</sup>.

Die Riten und Ceremonien, unter denen die feierliche Taufe, zum Unterschied von der Nothtaufe, gespendet wird, stammen aus der frühesten Zeit der Kirche und erinnern genau an die früheren Einrichtungen des Katechumenates, das die Vorbereitung der Täuflinge zur heiligen Taufe zum Zwecke hatte. Ein anderer Ritus wird eingehalten bei der Taufe der Kinder, ein anderer bei der Taufe der Erwachsenen<sup>3</sup>. Einzelne Ceremonien werden vor der Kirche, vor dem Eintritte in dieselbe vorgenommen, wie die Namensnennung, die Frage nach dem Begehren des Täuflings, das Anblasen in Kreuzesform, die Bezeichnung des Täuflings mit dem Kreuze auf Stirn und Brust bei Kindern, während bei Erwachsenen auch Augen, Ohren, Nase, Mund und Schultern, der ganze Leib also bezeichnet werden, die Handauflegung, die Darreichung des geweihten Salzes in den Mund des Täuflings, bei der Taufe der Erwachsenen dreimalige Kniebeugung, Abbeten des Pater noster, Bezeichnung mit dem Kreuze auf der Stirn von Seite des Paten und taufenden Priesters, der Exorcismus, Handauflegung, worauf die Einführung in die Kirche erfolgt, unter Abbeten des apostolischen Glaubensbekenntnisses und Vater unser. Andere Ceremonien finden vor dem Taufwasser statt, theils vor, theils nach der Taufe. Ein Exorcismus, das Bestreichen der Ohren und Nase des Täuflings mit dem Speichel des Ministers, die sponsio baptismi, welche die Absagung des bösen Feindes, die Salbung mit dem Katechumenen-Öel auf Brust und zwischen den Schultern, bei Erwachsenen mit folgendem Exorcismus, das Glaubensbekenntniß und das Verlangen der Taufe einschließt, gehen der Taufe voran; die Salbung mit dem Chrisam auf dem Scheitel des Täuflings, die Uebergabe des weißen Gewandes an denselben, die Darreichung der Taufkerze, die Entlassung im Frieden folgen ihr nach. Die genannten Ceremonien in der von der Kirche vorgeschriebenen Form vorzunehmen, ist eine schwer obligirende Pflicht; nicht minder, sie nachzuholen, falls sie bei einer Taufe nicht oder nicht vollständig angewendet wurden. Tritt während der Vornahme der Ceremonien, welche der Taufe vorausgehen, für den Täufling eine Todesgefahr ein, dann sind die der Taufe vorausgehenden Cere-

<sup>1</sup> Rom. 6, 3. 4.    <sup>2</sup> Act. 2, 2 seq. 2, 41.

<sup>3</sup> Rituale Rom. p. 11—22. ordo baptismi parvulorum. p. 24—48.

monien vorläufig zu unterlassen und hat sofort die Taufe gespendet zu werden, an welche sich die auf die Taufe folgenden Ceremonien anschließen, worauf, wenn der Täufling noch lebt, die übergangenen Ceremonien vor der Taufe nachgeholt werden<sup>1</sup>. Die Ceremonien vor der Taufe haben nicht bloß den Zweck, auf die Taufe vorzubereiten, so daß sie nach erfolgter Taufe als zwecklos erscheinen könnten, sondern dienen auch, die Gnade der Taufe in reicherm Maße im Täufling zu entfalten und ihn für das ganze Leben gegen die Anfechtungen des bösen Feindes zu schützen.

57. Bei der feierlichen Taufe müssen nach Vorschrift der Kirche Paten beigezogen werden, welche geistliche Väter (patrini) der Täuflinge sind, sie in der Taufe halten, in ihrem Namen, wenn nothwendig (Kinder-taufe), antworten und die Bürgschaft übernehmen, im Ermangelungsfall der Eltern für die christliche Erziehung derselben zu sorgen. Um gültig die Patenstelle übernehmen zu können, muß Jemand die heilige Taufe gültig empfangen haben, persönlich entwickelt sein, um gegebenen Falls im Glauben dem Täufling Unterricht geben zu können; ein Taubstummer müßte ausgeschlossen werden; er muß die Stelle freiwillig annehmen, nachdem die Eltern oder der Pfarrer ihn dafür bestimmt haben, und eigenhändig oder durch einen Mandatar den Täufling in der Intention, Patenstelle an ihm zu versehen, bei der Taufe halten. Unerlaubt, wiewohl nicht ungültig würden als Paten fungiren: Religiösen beiderlei Geschlechtes, ein Gatte dem Gatten, Eltern den eigenen Kindern gegenüber bei Strafe des Verlustes des Rechtes des Ehegenusses, außer im Nothfall, ferner solche, welche ihren guten Ruf verloren haben, Häretiker, Apostaten, endlich jene, welche die Zahl von zwei Paten überschreiten, da das Concilium von Trient, um der Ausdehnung der geistigen Verwandtschaft, die eine Folge der Patenschaft ist, Einhalt zu thun, die Zahl der Paten auf einen oder höchstens zwei, die jedoch verschiedenen Geschlechtes sein müssen, beschränkte<sup>2</sup>; statutarrechtlich kann auch Klerikern, die in den höheren Weihen stehen, die Uebernahme der Patenstelle untersagt

<sup>1</sup> Rituale Rom. p. 48. Cum urgente mortis periculo vel alia cogente necessitate parvulus sive adultus, sacris precibus ac caeremoniis praetermissis, fuerit baptizatus, ubi convaluerit vel cessaverit periculum, et ad Ecclesiam delatus fuerit, omnia omnia suppleantur, idemque ordo ac ritus servetur, qui in baptismo parvulorum (si fuerit parvulus) seu adultorum (si fuerit adultus) praescriptus est.

<sup>2</sup> Conc. Trid. s. XXIV. cp. 2. de reform. matrimonii.

Wirthmüller, Religion.

sein. Die übernommene Pathenschaft begründet die geistliche Verwandtschaft, die zwischen den Pathen und dem Täufling und dessen Eltern entsteht, ein trennendes Ehehinderniß bilbet und ein engeres Pflichtverhältniß zwischen den Pathen und dem Täufling einleitet. Der Pathe hat den Täufling als geistliches Kind zu betrachten, zu lieben, für ihn zu beten, an ihm die Stelle des christlichen Pädagogen zu versehen, wenn die Eltern die Erziehung nicht hinreichend bethätigen können. Pathen werden nach dem Kirchengesetz nur bei feierlichen Taufen mit der genannten Rechtswirkung der geistlichen Verwandtschaft beigezogen. Bei der Nothtaufe ist die Beiziehung eines Pathen nicht vorgeschrieben, jedoch zulässig; eine geistliche Verwandtschaft würde nach der *sententia probabilior et communior* aus solcher Pathenschaft nicht entstehen <sup>1</sup>.

58. Die vollzogene Taufe muß in den Pfarrbüchern nach Vorschrift der Kirche genau verzeichnet und beschrieben werden, damit, so oft es nothwendig erscheint, darüber amtlich Bericht erstattet werden kann <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *S. Alphonsus*, l. c. n. 149.

<sup>2</sup> Das *Rituale Romanum* l. c. p. 353 sagt: *Liber Baptizatorum habeatur in Ecclesiis, in quibus confertur baptisma... Advertat imprimis parochus, ut in libris tam Baptizatorum et Confirmatorum, quam Matrimoniorum et Defunctorum exprimat semper non solum nomen personarum, quae ibi nominantur, sed etiam familiam. Forma describendi Baptizatos in primo libro: Anno Domini.... die.... mensis.... ego N. Parochus hujus Ecclesiae S. N. civitatis vel loci N. baptizavi infantem natum vel natam die... ex N. et N. conjugibus hujus Parochiae, vel Parochiae S. N. et ex tali patre et familia, cui impositum est nomen N. Patrini fuerunt N. filius N. ex parochia seu loco N. et N. conjux N., filia N. ex parochia seu loco N.*

Si infans non fuerit ex legitimo matrimonio natus, nomen saltem alterius parentis, de quo constat, scribatur (omnis tamen infamiae vitetur occasio): si vero de neutro constat, ita scribatur: Baptizavi infantem, cujus parentes ignorantur, natum die etc. ut supra.

Si expositus sit infans, exprimatur, quo die, ubi et a quo repertus, et quot dierum verisimiliter sit; et baptizetur sub conditione, si ignoratur fuisse baptizatum.

Si infans domi ob imminens mortis periculum baptizatus sit, tunc ita scribatur: Anno... die... natus est N., filius N. et N. conjugum etc. ut supra: quem ob imminens mortis periculum in domo rite baptizavit N. obstetrix probata, vel N., filius N., ut mihi retulit N.

Si supervixerit infans et ei adhibitae sint in Ecclesia sacrae caeremoniae, ita addatur: Die ejusdem mensis ad Ecclesiam portatus est infans praedictus, ipsique ego Parochus sacras caeremonias et preces adhibui et N. nomen imposui. Si forte non parochus, sed alius baptizaverit, id exprimatur.

Si fuerit baptizatus sub conditione: Si non es baptizatus etc. id pariter exprimatur.

§ 33. Die Firmung<sup>1</sup>.

59. Die Firmung ist jenes Sacrament des neuen Bundes, in welchem der Getaufte durch die unter Aussprechen der Form vollzogene Handauflegung und Salbung auf der Stirne mit Chrisam von Seite des Bischofs (beziehungsweise Priesters) einen unauslöschlichen Charakter und die Gnadenfülle des heiligen Geistes erlangt, um seinen Glauben in Wort und That unerschrocken und standhaft zu bekennen, d. h. ihm getreu nachzuleben. Während verschiedene Häretiker, Novatus, Wicleff, die Reformatoren den sacramentalen Charakter der Firmung in Abrede stellten, unter dem futilen Vorgeben, es würden die Wirkungen der Taufe beeinträchtigt, hat die katholische Kirche als Dogma definirt, gestützt auf die heilige Schrift<sup>2</sup> und Ueberlieferung<sup>3</sup>, daß die Firmung ein von der Taufe verschiedenes selbständiges Sacrament des neuen Bundes sei<sup>4</sup>.

60. Die Zeit, wann der göttliche Heiland die Einsetzung dieses Sacramentes vornahm, ist nicht mehr genau zu ermitteln. Am wahrscheinlichsten ist, daß er sie nach dem letzten Abendmahle, nach Austheilung der heiligen Kommunion an die Apostel, einsetzte, indem er ihnen hiebei zugleich die Weihe des Chrisams auftrug<sup>5</sup>, womit die gegenwärtig noch bestehende Praxis, die aus apostolischer Zeit stammt, übereinstimmt, nach welcher der Bischof am Gründonnerstage unter dem Hochamte nach der

<sup>1</sup> Literatur: *S. Cyrillus Hieros.*, Catech. mystog. 3. (21.) *S. Thomas*, I. c. III. q. 72. et in IV. Sentent. Dist. 7. *Bellarminus*, de sacram. Confirm. *Gregor. de Valentia*, I. c. Disput. V. q. 1—2. p. 148—883. *Suarez*, I. c. Dispp. XXXII. —XXXVIII. *S. Alphonsus*, I. c. I. VI. tract. II. cp. II. nn. 161—188. Ре-пєфнy, die Firmung. Passau 1869. *Simar*, I. c. S. 697—704.

<sup>2</sup> Die heilige Schrift deutet wiederholt die Wirkungen und den Ritus dieses heiligen Sacramentes an, z. B. *Joann.* 14, 26; 16, 7. *Luc.* 24, 49. *Act.* 1, 47; 8, 17; 19, 6. *Ephes.* 4, 30. *II. Cor.* 1, 21. 22. *I. Joann.* 2, 27.

<sup>3</sup> Die Namen, unter denen die Firmung in der Tradition bezeichnet wird, sind theils dem äußeren Zeichen und Ritus, theils den Wirkungen entnommen; sacramentum chrismatis, oleum sanctificatum, sacrum unguentum, inunctio; sacramentum consignationis, signum, signaculum, impositio manuum etc.

<sup>4</sup> Conc. Lugd. II. Professio fidei Graec. Aliud est Sacramentum Confirmationis, quod per manuum impositionem Episcopi conferunt chrismando renatos. Cf. c. cum venisset. X. I. 15. *Eugen.* IV. I. c. Secundum sacramentum est Confirmatio. Conc. Trid. I. c. c. 1. Si quis dixerit, Confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius et verum sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant: a. s.

<sup>5</sup> *S. Alphonsus*, I. c. VI. 161. *Müller*, I. c. III. tr. II. § 79. p. 176.

Kommunion, umgeben von zwölf Priestern, sieben Diakonen und Subdiakonen, die Weihe des Chrisam vornimmt<sup>1</sup>. Einige nehmen an, sie sei vom Herrn nach seiner Auferstehung eingesetzt worden<sup>2</sup>.

61. Als die *materia remota* des Firmungs sakramentes ist in der abendländischen Kirche der vom Bischof geweihte, aus Olivenöl und Balsam bestehende Chrisam zu bezeichnen<sup>3</sup>. Daß Olivenöl wesentlich und nothwendig zur Materie gehöre und durch nichts ersetzt werden könne, darüber besteht kein Zweifel<sup>4</sup>. In Bezug auf die Nothwendigkeit des Balsams zur Materie bestehen zwei Lehrmeinungen; nach der einen wäre er nothwendig nur in Folge eines Gebotes, das entweder Jesus Christus oder die Kirche gegeben hat, Balsam zum Del hinzuzunehmen, um den Chrisam zu bereiten; sie stützt sich vornehmlich auf eine Dekretale von Papst Innocenz III. vom Jahre 1205, in welcher er ausspricht, an einem Firmling, der nur mit Anwendung von Del gefirmt wurde, müßte nicht die Firmung wiederholt, sondern nur, was unvorsichtig unterlassen, mit Vorsicht supplirt werden<sup>5</sup>. Diese Meinung, welche von mehreren Theologen, wie Cajetan, Viktorin, Navarrus, Gregor von Valentia u. A.<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Pontific. Roman. de officio in feria quinta in Coena Domini.

<sup>2</sup> *Collet*, l. c. tom. IV. p. 265. Ceterum definiri certo non potest, quo tempore instituta sit Confirmatio, quia nullam hic lucem praebent scriptura et traditio. Probabilius tamen est, eam medio Resurrectionem inter et Pentecosten tempore fuisse institutam, 1<sup>mo</sup> quia hanc eo praesertim tempore institui decebat, quo baptizati jam et consecrati apostoli sacramentum hoc congrue administrare poterant et proxime administraturi erant ad roborandos fideles contra fremitus gentium et judaeorum conatus; 2<sup>do</sup> quia ex Act. 1, 3 Christus per illud tempus cum apostolis suis loquebatur de regno Dei, i. e. juxta Gregorium M. de ecclesia aedificanda et administranda: ad hanc porro aedificationem pertinent imprimis sacramenta; ergo quae necdum instituta erant, tunc temporis instituta fuere.

<sup>3</sup> *Natalis Alexander*, Theol. dogm. moralis. tom. II. p. 408. Chrisma, quod graecum nomen est, quodlibet unguenti genus apud scriptores profanos significat; apud ecclesiasticos auctores mixturam quandam ex oleo et balsamo. Graeci triginta quinque genera aromatum seu herbarum fragrantis odoris admiscunt, cum vini non exigua quantitate. Ex oleo dumtaxat et balsamo illud conficiunt Latini.

<sup>4</sup> *S. Thom.* l. c. q. 72, a. 2. ad 3.

<sup>5</sup> C. 1 X. de sacramentis non iterandis I. 16. Pastoralis. Praeterea nos consulere voluisti, an permitti debeat ministrare, qui sine impositione manuum fuerit ad ordinem subdiaconatus assumtus. Et, si Confirmationis sacramentum in eo debeat iterari, qui per errorem fuit non chrismate, sed oleo delinitus. Ad quod breviter duximus respondendum, quod in talibus non est aliquod iterandum, sed caute supplendum quod incaute fuerat praetermissum.

<sup>6</sup> *Il.* c. p. 868.

verteidigt wird und der von La Croix, dem hl. Alphons Probabilität nicht abgesprochen wird, steht die andere entgegen, welche behauptet, die Beimischung des Balsam sei so wesentlich zur entfernten Materie, daß durch Salbung mit Del ohne Balsam die Firmung nicht gültig ertheilt werden könnte; für sie spricht außer der Praxis der Kirche die Form des Sacramentes, Papst Eugen IV.<sup>1</sup>, der hl. Thomas und Bonaventura, Bellarmin; sie wird von dem hl. Alphons als *sententia communior et probabilior* bezeichnet<sup>2</sup>. Die zu Gunsten der ersten Ansicht angeführte Dekretale von Innocenz III. wird von den Vertheidigern der zweiten Meinung mit Bezugnahme auf den Sprachgebrauch<sup>3</sup> und die sonstige Anschauung desselben Papstes<sup>4</sup> dahin ausgelegt, er habe die ohne Chrisma ertheilte Firmung für ungültig gehalten, weshalb von einer Wiederholung derselben nicht geredet werden könne; die Forderung einer mit Vorsicht vorzunehmenden Supplirung müsse im Sinne der gültigen Spendung verstanden werden. Eine Supplirung der Firmung durch Nachholung des Balsams sei nicht begreiflich, denn es gibt außer dem Chrisam keinen geweihten Balsam, welcher bei der Sacramentsspendung verwendet würde; die Nachholung des Balsams könnte nur durch Salbung mit Chrisam stattfinden, die ohne Form vorgenommen werden müßte, was der kirchlichen Praxis ganz fremd ist. Es kann niemals erlaubt sein, mit Umgehung des Chrisams, mit anderem Del die Firmung zu spenden; die gleichwohl so gespendete Firmung müßte bedingter Weise wiederholt werden. Dagegen würde es erlaubt, beziehungsweise Pflicht sein, im Ermanglungsfalle des Chrisam die Firmung mit einfachem Del bedingt zu spenden, wenn der Firmling die Gnade der Firmung schwer entbehren könnte, weil er sich z. B. in Todes-Gefahr oder Noth befindet<sup>5</sup>. Balsam jeder Gegend, auch in geringer Quantität, reicht hin, wenn er nur Wohlgeruch ausströmt, der sinnlich wahrgenommen wird<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cujus (confirmationis) materia est chrisma, confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.

<sup>2</sup> L. c. n. 162.

<sup>3</sup> C. 3. X. de presbytero non baptizato. III. 43. non intelligitur iteratum, quod ambigitur esse factum. Cf. Gloss. Non dicitur iteratum, quod prius actum non fuit.

<sup>4</sup> C. 1. X. de sacra unctione. I. 15.

<sup>5</sup> S. Alphons. l. c. n. 162.

<sup>6</sup> S. Alphons. l. c. Sufficit autem balsamum cujuscumque regionis, modo sit in ea quantitate, ut det sui odorem, quamvis non misceatur cum singulis olei partibus.



Der aus Olivenöl und Balsam bestehende Chrisam muß nach der Lehre der Kirche vom Bischof geweiht sein, wie Papst Eugen IV. sich äußert<sup>1</sup>, weshalb ihm das Concilium von Trient das Attribut der Heiligkeit gibt<sup>2</sup>. Die Weihe des Chrisam durch den Bischof wird für so nothwendig erachtet, daß ein Priester, welcher in Folge päpstlicher Uebertragung bevollmächtigt ist, die Firmung zu spenden, angewiesen wird, sich hiebei nur des vom Bischof geweihten Chrisams zu bedienen<sup>3</sup>, wenn nicht etwa in einem Ausnahmefalle dem Priester die Vollmacht, das Chrisma zu weihen, delegirt wurde. In Bezug auf die Frage, ob die Weihe des Chrisams von Seite des Bischofs nothwendig sei de essentia sacramenti oder bloß de praecepto, behaupten Einige mit dem hl. Thomas das Erstere, Andere das Letztere, da die essentielle Nothwendigkeit stringent nicht nachgewiesen werden kann, Concilien die unberechtigte Vornahme der Chrisamweihe von Seite der Chorbischofe und Priester untersagten und für unerlaubt, nicht aber für ungiltig erklärten<sup>4</sup>. Da indessen die erstere Meinung jene ist, welche in Bezug auf die Giltigkeit mehr Sicherheit gewährt, so ist sie in der Praxis einzuhalten. Nach strenger Vorschrift der Kirche ist bei Ertheilung der Firmung das am Gründonnerstag jeden Jahres neugeweihte Chrisma in Anwendung zu bringen. Der Chrisam ist nach seinen zwei Bestandtheilen geeignet, die Wirkungen der Firmung zu sinnbilden. Das Olivenöl ist fett, welche Eigenschaft die in der Firmung mitgetheilte Fülle des heiligen Geistes anzeigt; es glänzt, nährt das Licht, stärkt, in die Glieder des Leibes eingegeben, diese: so verschönert die Firmung unsere Seele vor dem Auge Gottes, vermehrt ihren Glauben und verleiht ihr Stärke zu seinem standhaften Bekenntniß, wie zu seiner siegreichen Vertheidigung<sup>5</sup>. Wie der Balsam vor Fäulniß bewahrt und Wohlgeruch verbreitet, so schützt die Firmung vor der Ansteckung durch die Sünde und be-

<sup>1</sup> L. c.    <sup>2</sup> Sess. VII. c. 2. de confirm.

<sup>3</sup> *Eugen. IV.* l. c. Legitur tamen, aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem ex rationabili et urgenti admodum causa, simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum.

<sup>4</sup> *Gregor. de Val.* l. c. p. 870. Deinde dico probabile esse, quod non sit de necessitate Sacramenti, ut per Episcopum solum adhibeatur aliqua omnino benedictio, sed tantum de necessitate praecepti. Ita probabiliter existimat Cajetanus, . . et Victoria . . . in eam sententiam etiam magis propendit Sotus . . licet multi contrarium opinentur.

<sup>5</sup> *S. Alphons.* l. c. n. 163. 2.

fähigt, Tugenden zu üben, welche uns zu Christi Wohlgeruch machen (II. Kor. 2, 15).

Die *materia proxima* der Firmung ist die Salbung der Stirne des Firmlings mit Chriſam in Kreuzesform von Seite des Ministers unter gleichzeitiger Handauflegung. Schrift und Tradition erwähnen Beides, Salbung und Handauflegung, wiewohl häufig Eines gebraucht wird, das aber in dem Sinn verstanden werden muß, daß es auch das Andere einschließt <sup>1</sup>. Wenn der Bischof vorschriftsmäßig die Salbung vornimmt, dann gestaltet sie sich natürlich und wie von selbst auch zur Handauflegung. Der Bischof salbt nämlich mit dem Daumen der rechten Hand, die ausgestreckt wird, die Stirne des Firmlings; durch die Ausstreckung der Hand wird mit der Salbung unzertrennlich eine Handauflegung verbunden. In diesem Sinne sagt Papst Innocenz III.: durch die Chriſamsalbung der Stirne werde die Handauflegung bezeichnet <sup>2</sup>. Wenn Papst Eugen IV. mit Bezugnahme auf Aft. 8, 17 sagt: statt jener Handauflegung wird in der Kirche die Firmung gespendet <sup>3</sup>, so will er damit nicht ausdrücken, an die Stelle der Handauflegung in der Zeit der Apostel sei etwas der Sache nach wesentlich Verschiedenes, die Firmung, getreten, sondern nur zu erkennen geben, daß der Sprachgebrauch für die Bezeichnung der gleichen Sache sich geändert habe; das, was man in der Zeit der Apostel Handauflegung nannte, bezeichnete man später als Konfirmation. Die Handauflegung der Apostel war keine leere, trockene, sondern die mit der Chriſamsalbung verbundene <sup>4</sup>. Die Salbung auf der Stirne legt nahe, zu erkennen, daß weder Scham noch Furcht, welche vorzüglich auf der Stirne sich erkennen lassen, den Firm-

<sup>1</sup> Die Handauflegung wird angeführt: *Act.* 8, 17; 19, 6. *Hebr.* 6, 2. Die Salbung: *II. Cor.* 1, 21. 22. *I. Joann.* 2, 20; über die Tradition vergl. *Nat. Alexander*, l. c. p. 402 sq. Einige verstehen die Handauflegung im Sinne von Gebet (vergl. *Act.* 8, 17 u. 15; *Const. ap. VIII.* 39; *S. Augustinus de baptism.* III. 16, 21) und wollen damit nicht die Materie, sondern die Form der Firmung angedeutet sehen; siehe *Schwetzel*, l. c. p. 132 s.

<sup>2</sup> C. 1. § 7. X. de sacra unctione. I. 15. Per frontis chrismationem manus impositio designatur: quae alio nomine dicitur Confirmatio, quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur.

<sup>3</sup> L. c. Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia Confirmatio.

<sup>4</sup> Während in der römischen Kirche nur die Stirne in Kreuzesform gesalbt wird, werden in der griechischen Kirche außer der Stirne auch die Augen, die Nase, der Mund und die Ohren, in der armenischen und äthiopischen noch andere Theile des Leibes gesalbt.

ling vom standhaften Bekenntniß des Glaubens und seiner Vertheidigung abbringen dürfen. Die Salbung wird in Form des Kreuzes vorgenommen, wie die Worte: *signo te signo crucis* ausdrücken, um anzudeuten, daß der Firmling jener Schaar als Streiter zugeführt wird, deren Feldzeichen das Kreuz ist. Die Behauptung einiger Theologen, die vom Bischof im Anfang der Spendung vorzunehmende Handauflegung, die von dem Gebete; *Omnipotens sempiterna Deus etc.* begleitet wird, sei als *materia proxima* zu betrachten, während sich die Salbung mit Chriſam und die mit ihr sachgemäß verbundene Handauflegung nur als *materia accidental*, welche die Kirche angeordnet habe, verhalte, sowie jene von Anderen, welche sagen, jene erste Handauflegung und die nachfolgende Salbung mit Handauflegung bilden zusammen die wesentliche *materia proxima*, welche letztere Meinung nach dem Urtheile von Vielen die erstere an Probabilität übertrifft, entbehren der tieferen Begründung<sup>1</sup>. Unerlaubt wäre es, weil mit der kirchlichen Vorschrift in Widerspruch stehend, wenn der Minister die erste Handauflegung mit dem zugehörigen Gebete unterließe oder der Empfänger dieselbe versäumte. Das Gleiche ist auch hinsichtlich des Schlußsegens des Ministers zu sagen<sup>2</sup>.

62. Die Form der heiligen Firmung, welche die einheitliche Handlung der Salbung und Handauflegung begleitet, ist nach lateinischem Ritus: *Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Darin ist die Handlung des Ministers (*signo, confirmo*), die Person des Empfängers (*te*), die Wirkung des Sacramentes, die Aufnahme in die Heeresfolge Christi (*signo te signo crucis*) und die Mittheilung der Gnadensfülle des heiligen Geistes als Stärke zum Kampfe gegen die Feinde unseres Heiles (*confirmo te chrismate salutis*), sowie die Ursache dieser Wirkung (*in nomine Patris etc.*) ausgedrückt und wesentlich<sup>3</sup>. Die Behauptung einzelner Theologen, nicht die vorgenannten Worte, sondern daß die erste Handauflegung begleitende Gebet sei die Form, ist ebenso unrichtig, wie die Meinung, diese erste Handauflegung sei die nächste Materie<sup>4</sup>. Auch

<sup>1</sup> *S. Alphons. l. c. n. 164.*

<sup>2</sup> *Eugen. IV. l. c. Catech. Rom. l. c.*

<sup>3</sup> In der griechischen Kirche lautet die Form: *Signaculum muneris* (σημαῖον) *Spiritus Sancti*, sc. *tibi datur vel ecce*. Ihr Sinn ist: *In unctione sacri unguenti obsignaris, confirmarisque in Spiritus Sancti donis, quae in confirmationem Christianae fidei tuae accipis.*

<sup>4</sup> Siehe n. 61. *S. Alphons. l. c. n. 167. I.*

die Meinung Anderer, daß genannte Gebet bilde einen wesentlichen Bestandtheil der Form und müsse mit den Worten, die bei der zweiten Handauflegung und Salbung, *signo te etc.*, zu sprechen sind, verbunden werden, da in der Apg. 8, 15 das Gebet erwähnt werde, ist nicht begründet<sup>1</sup>, weil nicht nachgewiesen werden kann, daß dieses Gebet zur Form gehöre. Die nachfolgenden Worte *Pax tecum*, welche vom Minister gesprochen werden, während er die Wange des Firmlings berührt<sup>2</sup>, gehören, wie die sie begleitende Handlung, nicht mehr zum äußern Zeichen, sondern sind ein von der Kirche angeordneter Ritus, der vielleicht an die Stelle des früher üblichen Friedenskusses trat<sup>3</sup>, jedenfalls die Bedeutung hat, den Firmling zu erinnern, daß er bereit sein müsse, die Unbilden, welche ihm im Bekenntnisse des Glaubens, im Kampfe für denselben begegnen werden, im Frieden zu ertragen<sup>4</sup>.

63. Der ordentliche Minister dieses Sakramentes ist nach der heiligen Schrift<sup>5</sup> und kirchlichen Ueberlieferung<sup>6</sup> der Bischof, der außerordentliche in Folge päpstlicher Kommission der Priester, der sich bei der Spendung des vom Bischof geweihten Chrysams zu bedienen hat<sup>7</sup>. Die Vollmacht, einem Priester als außerordentlichem Minister die Spendung der Firmung zu bewilligen, ist göttlicher Einsetzung und ein Bestandtheil der dem Oberhaupt der Kirche zustehenden Jurisdiktionsgewalt. Die Behauptung des Ledesma, nicht bloß der Papst, sondern der einzelne Bischof könne innerhalb seiner Diöcese dem einfachen Priester die Erlaubniß, zu firmen, erteilen, wird als falsch, als *opinio singularis et poene temeraria* bezeichnet<sup>8</sup>. Der Priester empfängt in der Priesterweihe, näher in

<sup>1</sup> *S. Alphons. l. c. n. 167. IV.*

<sup>2</sup> *Deinde leviter eum in maxilla caedit, dicens: Pax tecum. Pontif. Rom.*

<sup>3</sup> Vergl. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. S. 188 f. „Statt daß der Bischof den Firmling küßte, berührte er im Verlaufe der Zeit seine Wange bloß mit der Hand. Daraus wurde dann der Sacramentskuss, mit einer ganz andern Bedeutung, als die der Pax hatte.“

<sup>4</sup> *Gregor. de Val. l. c. p. 873.*

<sup>5</sup> *Act. 8, 14; 19, 5.*

<sup>6</sup> *Gregor. de Val. l. c. p. 876 s.*

<sup>7</sup> *Eugen. IV. l. c. Cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc nonnisi Episcopus debet conferre, quia de solis Apostolis legitur, quorum vicem tenent Episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant, quem ad modum actuum Apostolorum lectio manifestat . . . Legitur tamen, aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per Episcopum confecto hoc administrasse Confirmationis Sacramentum. Conc. Trid. s. VII. c. 3. Conf. P. Bened. XIV. „Eo quamvis tempore“ 1745.*

<sup>8</sup> *Gregor. de Val. l. c. p. 879.*

dem Charakter, der in ihr verliehen wird, außer der ordentlichen Gewalt auch die Anfänge von anderen Gewalten, unter diesen die Fähigkeit, für die Spendung der Firmung vom Papste mit Erfolg delegirt zu werden. Ein Diakon oder Subdiakon oder ein in den niederen Weihen stehender Kleriker kann hiefür nicht delegirt werden. Die vom Priester ohne Delegation vorgenommene Firmung wäre null und nichtig, da die in ihm vorhandene Gewalt der Firmung nur kraft päpstlicher Bevollmächtigung frei und wirksam wird.

Auch ein häretischer oder schismatischer Bischof kann die Firmung gültig spenden, wenn er dabei beobachtet, was nach göttlicher Anordnung einzuhalten ist. Wenn in der römischen Kirche jenen, die von der Häresie zurückkehrten, die Hände aufgelegt wurden, so ist unter dieser Handauflegung nicht die Firmung, sondern eine der Bußdisciplin angehörnde Ceremonie zu verstehen<sup>1</sup>. Der Bischof kann erlaubter Weise nur seinen Diöcesanen innerhalb seiner Diöcese die Firmung spenden. Würde er außerhalb seiner Diöcese Fremde oder seine eigenen Diöcesanen firmen, ohne ausdrückliche Erlaubniß des betreffenden Diöcesanbischöfes, so würde er schwer sündigen und nach dem Concilium von Trient<sup>2</sup> ipso jure die *Suspensio ab exercitio Pontificalium* incurriren; würde er Fremde in seiner Diöcese zur Firmung zulassen, so würde dieses unerlaubt sein, außer es hätte ihr Bischof stillschweigend oder ausdrücklich die Zustimmung gegeben, oder es könnte eine rechtmäßig bestehende Gewohnheit dafür angerufen werden. Der Bischof hat die schwere Pflicht, seinen Diöcesanen die Firmung zu ertheilen (Firmungsreisen).

64. Gültig können die Firmung jene lebenden Menschen empfangen, die gültig sakramental getauft und noch nicht gefirmt sind. Die Taufe, das erste Sakrament, bildet die Thüre zu den übrigen; sie befähigt die Getauften zu dem Empfange der übrigen Sakramente. Das Wachsen des Gläubigen, sein Zunehmen an Alter, das die Firmung bewirkt, setzt seine Geburt, hier Wieergeburt, nothwendig voraus. Unter den Getauften ist Niemand auszunehmen, nicht die Sterbenden, nicht die Unmündigen und jene, welche diesen gleichzuachten sind, die für immer Geistesabwesenden, die *Energumenen*. Die einmal Gefirmten können dieses Sakrament, das zu den charakteristischen zählt, nicht wiederholt empfangen.

<sup>1</sup> *S. Stephanus*: Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad poenitentiam. Epist. ad Cyprian.

<sup>2</sup> Sess. VI. cap. 5. ref.

In der frühesten Zeit bis Ende des zwölften Jahrhunderts empfing man unmittelbar nach der Taufe, wenn sie der Bischof spendete oder wenn er anwesend war, die Firmung, auf welche häufig der Empfang der heiligen Kommunion folgte. Nach der gegenwärtig im Occident seit dem dreizehnten Jahrhundert zu Recht bestehenden Disciplin werden die getauften Kinder, besondere Fälle, welche eine Ausnahme fordern, wie wenn der Zugang zum Bischofe schwer oder erschwert ist, oder für Kinder eine Lebensgefahr besteht, abgerechnet, nicht vor dem zurückgelegten siebenten Lebensjahr, beziehungsweise nicht vor dem Empfang der Beicht und ersten Kommunion und nur nach entsprechender Vorbereitung zur heiligen Firmung zugelassen<sup>1</sup>. Es ist geziemend, dieses heilige Sacrament bald nach erlangtem Vernunftgebrauch, noch ehe die Gefahren, welche die heilige Taufgnade bedrohen, stärker hervortreten, zu empfangen. Für den fruchtbaren Empfang dieses Sacramentes wird von Seite der Firmlinge außer dem Taufcharakter und der mindestens virtuellen Intention, das, was die Kirche in diesem Sacramente gibt, zu empfangen, verlangt: der Stand der heiligmachenden Gnade, welcher, wenn er verloren gegangen ist, durch die priesterliche Lossprechung, beziehungsweise die Kontrition, herzustellen ist, der Unterricht im Glauben über die zum Heile nothwendigen Wahrheiten, besonders über die Firmung, Gebet um die Gaben des heiligen Geistes nach dem Vorbilde der Apostel, die in der Zeit von der Himmelfahrt des Herrn bis zur Sendung des heiligen Geistes einmüthig im Gebete verharreten<sup>2</sup>. Die Vorschrift, die Firmlinge müßten bei dem Empfange der Firmung nüchtern sein, galt als streng obligirendes Kirchengesetz, so lange auf den Empfang der Taufe und Firmung der Empfang der heiligen Eucharistie folgte, die nüchtern genossen werden mußte; sie hörte auf, streng zu obligiren, seitdem dem Firmling nach der Firmung die heilige Kommunion nicht mehr gereicht wird; ihre Beobachtung ist aber als gute Disposition zum fruchtbaren Empfang der Firmung dringend zu empfehlen.

65. Es ist zwar nicht zum Wesen des Sacramentes nothwendig, aber es besteht eine sub gravi obligirende Vorschrift, daß dem Firmling, ähnlich wie dem Taufling, ein Pathe beigegeben werde, der ihn zur Firmung bringt und ihm nöthigenfalls als Lehrer im Glauben und im Kampfe gegen die Feinde des Heiles als Führer, Mahner und Helfer zu dienen hat<sup>3</sup>. In den Fällen, in denen nach der früheren Disciplin die

<sup>1</sup> *Bened. XIV. Constitutio*: „Eo quamvis“. 1745.

<sup>2</sup> *Act. 1, 14*; cf. 8, 15.

<sup>3</sup> *Instructio pro simplici sacerdote. App. ad Rit. Rom. Quamquam de*

Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet wurde, konnte, wie es scheint, der Taufpathe auch die Stelle des Firmpathen versehen <sup>1</sup>; seitdem die Spendung der Firmung von dem Empfang der Taufe getrennt ist, muß der Firmpathe von dem Taufpathen verschieden sein, außer es wäre ein hinreichender Grund vorhanden, der eine gegentheilige Praxis entschuldigt <sup>2</sup>. Der Firmpathe muß selbst das Sakrament der Firmung bereits empfangen haben; ein Nichtgefirmer darf nach einer Meinung, welche die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, die Patheinstelle nicht gültig übernehmen und würde die aus ihr sich ergebende geistliche Verwandtschaft nicht kontrahiren <sup>3</sup>. Er soll das zweite Septennium seines Lebens zurückgelegt haben. Es darf nur ein Firmpathe beigezogen werden nach dem kanonischen Rechte <sup>4</sup>. Während nach dem Tridentinum statt des einen Taufpathen zwei, die geschlechtsverschieden sind, zugelassen wurden <sup>5</sup>, ist eine gleiche Vergünstigung in Bezug auf die Firmpathen nicht gestattet worden, weswegen die frühere Anordnung in Kraft bleibt <sup>6</sup>. Ein Pathe soll nur einen Firmling haben, höchstens zwei, nicht mehr, außer es hätte im Nothfall der Bischof seine Einwilligung gegeben <sup>7</sup>. Der Pathe soll mit dem Firmling gleichen Geschlechtes sein, wie schon die Art und Weise, wie der Pathe den Firmling zu halten hat, nahelegt <sup>8</sup>. Unfähig sind,

*necessitate hujus sacramenti non sit, ut in eo recipiendo Patrinus vel Matrina adhibeatur, id tamen laudabilis consuetudo ecclesiae suadet sacrique Canones praescribunt* (Sacrament. S. Gregorii M. Ord. Roman. apud Hittorpium).

<sup>1</sup> Siehe Probst, l. c. S. 175.

<sup>2</sup> C. 100. Dist. IV. Consecr. In catechismo et in baptismo et in confirmatione unus patrinus fieri potest, si necessitas cogit. Non est tamen consuetudo romana: sed per singulos singuli suscipiant.

<sup>3</sup> Pontif. Rom. Nullus, qui non sit confirmatus, potest esse in Confirmatione patrinus, nec pater aut mater, maritus aut uxor. Cf. c. 102 Dist. IV. de Consecr. In baptismo vel in chrismate non potest alium suscipere in filiolium, qui non est ipse baptizatus vel confirmatus. *S. Alphons.* l. c. n. 186.

<sup>4</sup> C. 101. Dist. IV. Cons. c. 3. (IV. 3) in VI. Quamvis non plures quam unus vir vel una mulier accedere debeant ad suscipiendum de baptismo infantem, juxta sacrorum canonum instituta: si tamen plures accesserint, spiritualis cognatio inde contrahitur, matrimonia contrahenda impediens et etiam post contracta dissolvens. De confirmatione insuper, quantum ad hoc, idem judicium est habendum.

<sup>5</sup> Siehe § 32. n. 57.

<sup>6</sup> *S. Alphons.* l. c. n. 185. II. Instructio etc. App. Rit. Rom.

<sup>7</sup> Pontif. Rom. l. c. Nullus praesentet nisi unum aut duos, non plures nisi aliter necessitas suadeat, arbitrio Episcopi.

<sup>8</sup> Pontif. Rom. l. c. Infantes per patrilos ante Pontificem confirmare

Pathenstelle zu übernehmen, selbst wenn sie bereits gesirmt sind: Vater und Mutter den eigenen Kindern gegenüber, der Mann bei der Frau und umgekehrt, Ordenspersonen gegenüber Personen, welche dem Orden nicht angehören. Bischöfe, selbst wenn sie dem Ordensstande angehören, Priester und Kleriker können gültig und erlaubt Pathenstelle übernehmen. Durch päpstliches Indult ist in einigen Diöcesen, z. B. Freiburg i. B., gestattet, daß der Pfarrer für alle Pfarrkinder Pathenstelle übernehme. Excommunicirte, Interdicirte, Infame, solche, welche in den Wahrheiten des Glaubens nicht unterrichtet sind, und jene, welche die Erfüllung des Kirchengebotes, welches die österliche Kommunion vorschreibt, nicht erfüllt haben, sollen vom Seelsorger, beziehungsweise Bischof als Pathen zurückgewiesen werden<sup>1</sup>, außer es würden sich aus solcher Zurückweisung größere Nachtheile ergeben<sup>2</sup>. Unmündige Kinder, welche die Firmung erhalten, werden von dem Pathen auf dem rechten Arm gehalten; größere Kinder, welche stehen und gehen können, sowie Erwachsene setzen nach dem Pontificale Romanum ihren Fuß auf den rechten Fuß des Pathen, welche Vorschrift indessen außer Uebung gekommen ist und dadurch ersetzt wird, daß der Pathe seine rechte Hand auf die rechte Schulter des Firmlings legt<sup>3</sup>. Nach der Firmung band der Pathe dem Firmling eine leinene Binde über die Stirne, die so lange darauf liegen blieb, bis der heilige Chriſam vertrocknet war<sup>4</sup>. Nach gegenwärtiger Praxis unterbleibt die Anlegung der Binde, da unmittelbar nach der Spendung der heiligen Firmung die mit Chriſam gesalbte Stirn des Firmlings abgewischt wird<sup>5</sup>.

volentem teneantur in brachiis dexteris. Adulti vero seu alii majores ponant pedem suum super pedem dexterum patrini sui. Et ideo neque masculi feminis, neque feminae masculis matrinae esse deberent.

<sup>1</sup> Pontif. Rom. l. c. Nullus excommunicatus, interdictus, vel gravioribus facinoribus alligatus, aut christianae fidei rudimentis non edoctus ingerat se ad percipiendum hoc sacramentum, vel ad tenendum confirmandum. Instructio l. c. p. 7. IV. at a Patrini munere arceantur excommunicati, interdicti, publici peccatores aut qui praeceptum paschale omiserint.

<sup>2</sup> S. Poenitentiariae Resp. die 10. Decembr. 1860. ad 19.

<sup>3</sup> S. Cong. Rit. 20. Septbr. 1749. ad 8.

<sup>4</sup> Pontif. Rom. l. c. Confirmato debet ligari frons et sic manere, quousque Chrisma desiccet vel extergatur. Proinde unusquisque confirmandus portet lineam vittam mundam, cum qua ligetur caput.

<sup>5</sup> Instructio l. c. p. 10. Ligandae essent vitta linea recens confirmatorum frontes juxta Pontificalis Romani praescriptum. Verum quoniam publica vittarum delectio apud infideles ludibrio exponere posset Sacramentum, ideo, si praevideatur hoc scandalum eventurum, consultius erit, vittas hujusmodi non adhibere; sed in hoc casu opus erit, ut sacerdos, postquam frontes con-



66. Drei Wirkungen sind der heiligen Firmung zu vindiciren: die Verleihung eines unauslöschlichen Charakters, die Mittheilung der sakramentalen Gnade, die Begründung einer geistlichen Verwandtschaft. Der Charakter<sup>1</sup>, der mitgetheilt wird, auch wenn die Firmung inform, aber gültig empfangen wird, dient dazu, den Gefirmten von dem Nichtgefirmten specifisch zu unterscheiden und als Soldaten Christi zu bezeichnen, dem die Gewalt verliehen ist, Alles zu vollziehen, was ihm als solchen zusteht, nämlich den Glauben offen zu bekennen und gegen Feinde und Angreifer standhaft zu vertheidigen. Er setzt den Taufcharakter in der Seele voraus, beeinträchtigt ihn in keiner Weise und verleiht eine von ihm verschiedene Gewalt; er bewirkt, daß der Empfang dieses Sakramentes nicht wiederholt werden kann<sup>2</sup>. Durch wiederholte Spendung wie durch wiederholten Empfang würde ein Sakrilegium begangen, eine Irregularität jedoch nicht inkurriert, da diese Straffolge im kanonischen Rechte nirgends ausgesprochen ist, während über die Wiederholung der Taufe die Irregularität ausdrücklich verhängt ist<sup>3</sup>. Die sakramentale Gnade der Firmung, welche aber nur bei ihrem fruchtbaren und würdigen Empfang verliehen wird, schließt die heiligmachende Gnade und aktuelle Gnaden ein. Die heiligmachende Gnade ist nicht die *gratia prima*, sondern das *augmentum gratiae*; nur per accidens könnte auch die *gratia prima* dem Empfänger verliehen werden, wenn er sich einer noch nicht nachgelassenen Sünde schuldlos nicht mehr erinnerte oder, wenn er sich ihrer erinnerte, sie nur unvollkommen bereute, miewohl er seine Reue für vollkommen hielt, d. h. eine Kontrition zu erwecken im Sinn hatte<sup>4</sup>.

*firmandorum linierit sacro Chrismate, eas gossipio mox comburendo diligenter abstergat ac deinde lavet.*

<sup>1</sup> Conc. Tolet. VIII. c. 7. *Eugen. IV.* l. c. Conc. Trid. sess. VII. c. 9. sacr. in genere. Siehe § 25. C. 123.

<sup>2</sup> Pont. Rom. l. c. Nullus confirmatus debet reconfirmari.

<sup>3</sup> C. 117. 118. Dist. IV. Consecr. c. 2. de apostatis et reiterantibus bapt. V. 9. Siehe § 32.

<sup>4</sup> *Gregor. de Valentia* l. c. D. V. q. I. P. 4. p. 874. Altero modo accidit, per hoc sacramentum gratiam dari per accidens: et ita quidem per illud datur etiam interdum gratia ipsa prima, i. e. per quam aliquis redditur ex injusto justus, asserit D. Thomas hic (q. 72. a. 7. ad 2) communiter receptus. Id autem fit, ut idem D. Thomas declarat, cum alicui sacramentum istud suscipienti vel non venit in mentem aliquod peccatum mortale, cujus macula adhuc ipsi inhaeret, ut de eo doleat, vel si in mentem venit, non dolet de eo per contritionem perfectam, sed solum per attritionem. Tunc sane sacramentum supplet illum defectum doloris et homo justificatur. Sed notandum est hic primo, hoc tunc demum sic accidere, quando alioqui non viget in homine

Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist zugleich eine Vermehrung der eingegossenen Tugenden und Gaben, welche mit der heiligmachenden Gnade zugleich gegeben werden. Die aktuellen Gnaden befähigen, den Glauben standhaft zu bekennen und ihm getreu nachzuleben, ihn sieghaft zu vertheidigen, wenn nöthig, selbst mit dem Opfer des Lebens, um sich und Anderen zu nützen, die Gläubigen zu erbauen und zu bestärken, die Ungläubigen anzuziehen und für den Glauben zu gewinnen, die Verächter desselben zu beschämen. Um diesen Zweck zu erreichen, werden auch die aktuellen Gaben des heiligen Geistes und der heilige Geist selbst verliehen<sup>1</sup>. Durch den Empfang dieser sacramentalen Gnade wird der Christ vollendet im Glauben, wie ihn der Empfang der Eucharistie vollendet in der Liebe<sup>2</sup>. Die geistliche Verwandtschaft, welche ähnlich wie bei der Spendung der Taufe auch bei der Spendung der Firmung entsteht, erstreckt sich auf den Minister, den Gefirmten, seine Eltern und den Paten und bildet ein trennendes Gehinderniß<sup>3</sup>.

67. Der Empfang der heiligen Firmung ist zur ewigen Seligkeit nicht unumgänglich nothwendig (*necessitate medii*). Es kann, wer ohne seine Schuld nicht gefirmt, beziehungsweise der Wirkungen dieses

affectus etiam ad aliquod peccatum mortale, quod ipse forte ignoret culpabiliter, sed tantum inhaeret adhuc illi macula praeteriti peccati, ut ante dixi. Secundo recte notat hic Sotus d. 7. p. 11. a. 7. attritionem illam, quae ad hunc effectum sufficiat, debere esse talem, ut certe videatur homini contritio. Quam rem bene confirmat Sotus ex natura et institutione hujus sacramenti. Nam cum per se gratia ipsa prima illud antecedit et ipsum nonnisi ad augmentum illius per se sit institutum, saltem requiritur, ut arbitrentur, se alioquin per contritionem consecutos esse gratiam ei, qui ad hoc sacramentum suscipiendum accedunt.

<sup>1</sup> *Joann.* 7, 37—39. *Rom.* 5, 5. *Eugenius IV.* l. c. Effectus autem hujus sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen.

<sup>2</sup> Die Universität Paris verwarf im Jahre 1681 folgende zwei Thesen: 1) Catholicos chrismate unctos in baptismo, licet ab Episcopo non confirmatos, perfectos esse christianos in sensu Patrum. 2) Infero, Anglos catholicos, qui baptizantur ritu catholico, vel qui recipiunt caeremonias catholicas baptismi, licet non fuerint confirmati ab Episcopo, fuisse et esse perfectos christianos omni modo — mit diesen Worten: Utraque propositio est falsa, temeraria, contra sensum communem Patrum, in contemptum sacramenti Confirmationis et in errorem inducens. *Natalis Alex.* l. c. tom. II. p. 433.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIV. cp. 2. ref. Ea quoque cognatio, quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac tenentem non egrediatur: omnibus inter alias personas hujus spiritualis cognationis impedimentis omnino sublati. Pont. Rom. l. c.

heiligen Sacramentes nicht theilhaftig wurde, dessenungeachtet das ewige Heil erlangen<sup>1</sup>, nämlich durch die Taufgnade<sup>2</sup>. Dadurch unterscheidet sich die Firmung von der Taufe; während der Empfang dieser für Alle unumgänglich nothwendig ist, läßt sich das Gleiche von dem Empfange jener nicht behaupten. Dagegen ist es für die Erwachsenen Pflicht, die heilige Firmung zu empfangen, wenn sich hiefür Gelegenheit bietet, in Folge göttlichen und kirchlichen Gebotes<sup>3</sup>. Das göttliche Gebot verpflichtet uns zum Empfang dieses Sacramentes, nicht bloß unter der Voraussetzung, daß wir mit Grund fürchten, wir könnten ohne Firmungsgnade bestimmten Versuchungen gegen den Glauben im Leben oder Sterben nicht widerstehen, oder daß der Nichtempfang Anderen zum Anstoß gereichte, sondern auch abgesehen von Verhältnissen, wie sie bei solchen Voraussetzungen angenommen sind. Der göttliche Heiland hat die Firmung als sicheres und ordentliches Mittel, den Glaubensgefahren siegreich zu begegnen und zur individuellen Vollendung zu gelangen, für Alle, insbesonders für die Erwachsenen, eingesetzt, er kann nicht gestatten, daß wir uns ihr gegenüber wie zu einer res adiaphora gleichgiltig verhalten. Anderseits sind die Erwachsenen in die Nothwendigkeit versetzt, Versuchungen gegen den Glauben zu bestehen, für deren Ueberwindung die Firmungsgnade die ordentliche Hülfe bildet. Wer die Firmungsgnade sich nicht aneignen wollte, würde selbstverständlich nicht hinreichend für sein Heil sorgen. Das kirchliche Gebot, welches das göttliche wiederholt, obligirt, das Sacrament zu empfangen, so oft der Bischof hiefür Gelegenheit bietet und für den Getauften kein Grund vorhanden ist, den Empfang zu verschieben. Ebenso müssen nach kirchlicher Vorschrift gottgeweihte Jungfrauen, welchen der Schleier, und Ordinanen, welchen die erste Tonsur ertheilt werden soll, zuvor die heilige Firmung erhalten

<sup>1</sup> Conc. Illiberitan. c. 77. Si quis diaconus regens plebem sine Episcopo vel presbytero aliquos baptizavit, eos Episcopus per benedictionem perficere debeat. Quodsi ante de saeculo recesserit sub fide, qua quis credidit, poterit esse justus. *S. Thom.* I. c. a. 8. ad 4.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. V. peccat. origin. 5. In renatis nihil enim odit Deus: quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes: innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur.

<sup>3</sup> *P. Bened. XIV.* „Etsi pastoralis.“ Monendi sunt (qui non sunt confirmati) ab ordinariis locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si, cum possunt ad Confirmationem accedere, illam renunt ac negligunt.

haben <sup>1</sup>. Wenn indessen ein Nichtgefirmer die erste Tonsur und die niederen Weihen empfinde, so würde er dadurch keine Irregularität incurriren und wäre nicht gehindert, zu den höheren Weihen aufzusteigen, da im kanonischen Rechte die genannte Rechtsfolge nicht angegeben ist.

68. Die heilige Firmung kann von dem kompetenten Minister an jedem Feiertage, Sonn- und Werktagen in den vor- oder nachmittägigen Stunden erteilt werden. Als der konveniente Ort ist die Kirche oder wenigstens ein Oratorium zu bezeichnen. An einem decenten Ort außer der Kirche könnte sie in erlaubter Weise nur dann erteilt werden, wenn ein hinreichender Grund vorhanden ist, dessen Beurtheilung dem Bischof zusteht <sup>2</sup>. Der Ritus, nach welchem gemäß der Vorschrift des Pontificale und Rituale Romanum die Firmung zu spenden ist, enthält Gebete und Ceremonien, welche der Spendung theils vorausgehen, theils sie begleiten, theils ihr nachfolgen. Vor der Firmung werden vom Minister Gebete, zum Theil unter Ausbreitung der Hände über die Firmlinge, verrichtet, in denen um die Herabkunft des heiligen Geistes auf dieselben gefleht wird. Während der Firmung wird bei dem Aussprechen der Form, bei der Nennung der drei göttlichen Personen dreimal das heilige Kreuzzeichen über den einzelnen Firmling gemacht, hierauf der Friedenswunsch und gelinde Backenstreich erteilt. Nach der Firmung wird um Befestigung der Firmungsgnade in den Empfängern gebetet und der Manualsegen des Ministers erteilt. Eine Ermahnung an die Patren, ihren Pflichten den Firmlingen gegenüber nachzukommen, schließt die heilige Function <sup>3</sup>.

69. Die Namen der Firmlinge müssen vom Seelsorger in das unter den Pfarrbüchern vorhandene Buch der Gefirmten eingetragen werden. Die Namen der Männlichen kommen auf die eine, die der Weiblichen, von jenen getrennt, auf die andere Seite im Buche zu stehen <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 4. ref. Prima tonsura non initientur, qui sacramentum Confirmationis non susceperint.

<sup>2</sup> Pontif. Roman. l. c. Hoc sacramentum potest conferri minus solemniter quocumque die, hora, loco ex causa ad arbitrium Episcopi. Cf. Instructio pro simplici sacerdote l. c. p. 4. Licet omni tempore administrari valeat Confirmatio, congruum tamen est, ut praecipue in hebdomada Pentecostes et circa horam tertiam, in qua illapsus est apostolis, conferatur (Catech. Rom. de sacr. Confirm. ; S. Carolus in V. Synodo Mediolan. cap. de Confirm.).

<sup>3</sup> Pontific. Rom. Expedita itaque Confirmatione Pontifex (sacerdos) sedens accepta mitra patrinis et matrinis annuntiat, quod instruant filios suos bonis moribus, quod fugiant mala et faciant bona et doceant eos: Credo in Deum, et Pater noster, et Ave Maria: quoniam ad hoc sunt obligati.

<sup>4</sup> Rit. Rom. l. c. p. 354 s. Forma describendi Confirmatos in secundo Birtbmüller, Religion.

§ 34. Das allerheiligste Sakrament des Altars<sup>1</sup>.

70. Das allerheiligste Sakrament des Altars kann zweifach betrachtet werden: 1) im Werden (in fieri), und hienach besteht es in der Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi zur geistlichen Nahrung der Seele; 2) als Sache, welche aus der Wandlung hervorgegangen ist und verbleibt (in facto esse), und hienach ist es das von Jesus Christus eingesetzte Sakrament seines Leibes und Blutes, die unter den Gestalten von Brod und Wein zur geistlichen Nahrung der Gläubigen wahrhaft, wirklich und wesentlich vorhanden sind. Es ist ein wahres Sakrament, wie die Kirche auf den Concilien von Florenz und Trient gegen jene, welche direct oder indirect dessen sakramentalen Charakter in Abrede stellten, ausgesprochen hat<sup>2</sup>. Es vereinigt in sich die zu einem Sakramente geforderten Merkmale, nämlich: a) die wirkliche Einsetzung durch Jesus Christus, über welche die Synoptiker (Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22—25. Luk. 22, 19. 20) und der hl. Paulus (I. Kor. 11, 23—26) Bericht erstatten<sup>3</sup>; b) das äußere Zeichen, das sich findet, es mag im Werden oder als permanente Sache betrachtet werden; denn in einem sinnfälligen Ritus wird es zu Stand gebracht, und als permanente Sache ist es noch sinnfällig durch die vorhanden bleibenden Gestalten von Brod und Wein; c) die unsichtbare Gnade, welche der Erlöser bei der Verheißung der Einsetzung dieses Sakramentes bei Joh. 6, 50—52. 54—59 ausführlich schildert. Es besteht

libro. Anno . . . die . . . mensis . . . qui fuit dies . . ., N. filius N. et N. conjugum, vel N. filia N. (et si fuerit nupta, addatur uxor N.) Sacramentum Confirmationis accepit a reverendissimo D. N. Episcopo N. in Ecclesia S. N. civitatis N. vel loci N. Compater fuit N. filius N. Parochiae S. N. civitatis vel loci N.

Marium descriptio in una pagina seu prima facie folii; feminarum vero in altera se junctim notetur.

Si Confirmatus non constet, an ex legitimo matrimonio genitus sit, vel parentes ignorentur, servetur, quod in libro Baptizatorum praescriptum est.

<sup>1</sup> Literatur: S. Cyrillus Hieros. Catech. mystag. 4, 5 (22 et 23). S. Joannes Chrysostomus, hom. 60. ad populum Antiochenum, S. Augustinus, in Evgl. s. Joannis, tract. XXVI. S. Thomas, 1. c. III. q. 73—83. Catechism. Rom. 1. c. Gregor. de Valentia, Disp. VI. q. 1—11. p. 884—1453. Suarez, 1. c. Disp. XXXIX—LXXII. S. Alphonsus, 1. c. 1. VI. tr. III. c. I et II. n. 189—303. P. Fred. William Faber, das heiligste Altarsakrament. Uebers. v. Karl B. Reiching, Regensburg. 1857. Simar, 1. c. § 149. S. 704—745.

<sup>2</sup> Eugen. IV. „Exultate Deo“: Tertium est eucharistiae sacramentum. C. T. sess. XIII. c. 1. de ss. eucharistiae sacramento.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XIII. cp. 1. Euch. sacr.

nicht aus den Gestalten von Brod und Wein, unter denen der Leib und das Blut Jesu vorhanden sind, und nicht aus dem Leib und Blut Jesu allein, sondern aus beiden zumal (D. G. de consecr. d. II. c. 48. Conc. Trid. sess. XIII. c. 1). Wiemohl es aus zwei Theilen besteht, welche, physisch betrachtet, nicht identisch sind, nämlich aus der Brodgestalt, unter welcher unmittelbar der Leib Jesu, und der Weingestalt, unter welcher unmittelbar sein Blut vorhanden ist, so ist es doch nur Ein Sakrament, da beide Theile nur Einem Zwecke und Einer Wirkung, der Ernährung der Seele, dienen. Wie Speise und Trank nur Ein Mahl konstituiren, so machen der Leib Jesu unter der Gestalt des Brodes und sein Blut unter der Gestalt des Weines nur Ein Sakrament aus.

71. Jesus wählte für die Einsetzung dieses Sakramentes den Vorabend seines Leidens (Canon missae), weil dieses Leiden durch das Sakrament in Erinnerung gebracht und vergegenwärtigt werden sollte (I. Kor. 11, 26), die Nacht, in welcher er ausgeliefert wurde (I. Kor. 11, 23), um einerseits seine unendliche Liebe zu den Menschen (Joh. 13, 1), anderseits ihren Undank und Haß zusammenzustellen und nebeneinander auftreten zu lassen; nach der Feier des jüdischen Osterlammes, das ein Typus dieses Sakramentes war, bei seinem Abschied von der Welt, der er seine sichtbare Gegenwart entzog und dafür die sakramentale schenkte.

Ueber den Tag des letzten Abendmahles besteht eine exegetische Kontroverse, da der hl. Johannes vom Berichte der Synoptiker abzuweichen scheint. Nach der in der katholischen Kirche hergebrachten Anschauung feierte der Erlöser das jüdische Osterlamm und darauf die Einsetzung der Eucharistie an dem Tage, an welchem die Juden das Osterlamm essen mußten, nicht einen Tag vorher. Wenn Joh. 13, 1 ff. die Vorgänge am Abend des letzten Abendmahles auf den Tag vor dem Pascha (ante diem festum paschae) verlegt, so wird diese Schwierigkeit durch die Annahme beseitigt, Johannes folge einer andern Tagzählung als die Synoptiker. Während diese die legale Tagzählung einhielten, welche den Tag von Abend zu Abend rechnet und mit anbrechender Nacht beginnen läßt, gebrauchte der hl. Johannes die bürgerliche Zählung, welche den Tag von Mitternacht zu Mitternacht oder von Morgen zu Morgen zählt und ihn mit Mitternacht, beziehungsweise Morgen anfangen läßt. Nach der legalen Zählung wird, was am (Grün-) Donnerstag nach Sonnenuntergang sich zugetragen hat, als auf den Freitag fallend gerechnet, da dieser bereits begonnen hat, während es nach der bürgerlichen Zählung noch

auf den Vortag des Freitags fällt, da dieser erst mit folgender Mitternacht begann. Wenn Joh. 18, 28 von den Juden am Freitag gesagt wird: „Es war Morgen, und sie gingen nicht hinein in das Prätorium, um nicht verunreinigt zu werden, um das Pascha zu essen“, so steht diese Stelle mit der gegebenen Erklärung nicht im Widerspruch, es mag unter Pascha das Osterlamm verstanden werden oder nicht. Bekanntlich hat nicht bloß das Osterlamm den Namen Pascha, wie Matth. 26, 17, sondern es werden auch andere Opfer, welche in den Tagen der ungesäuerten Brode, in der Osterwoche, die ebenfalls Pascha hieß (Joh. 18, 39), dargebracht und genossen wurden, wie die Friedensopfer, als Pascha bezeichnet (Deut. 16, 2). Im Sinne von Theilnahme an Friedensopfern scheint der hl. Johannes den Ausdruck genommen zu haben. Eine bloß levitische Verunreinigung, welche die Juden durch Betreten des Prätorium zu inkurriren fürchteten, hätte sie nicht gehindert, am Abend, d. i. nach Sonnenuntergang das Osterlamm zu essen, da die genannte Verunreinigung nur bis zum Abend gedauert hätte und dann von selbst fortgefallen wäre. Sie wären aber in Folge der levitischen Verunreinigung verhindert gewesen, unter Tags eine Friedensopferspeise zu genießen. Will man daran festhalten, unter dem Essen des Pascha sei der Genuß des Osterlammes zu verstehen, dann ist die Annahme nahegelegt, die Juden haben das nach gesetzlicher Vorschrift am Abend vorher zu genießende Osterlamm noch nicht genossen, sondern wegen dringender Geschäfte, wie die Gefangennahme Jesu u. a., verschoben; sie wollten es aber noch an dem ersten Tage der ungesäuerten Brode, also wenigstens vor Sonnenuntergang essen, und dann mußten sie allerdings levitisch rein sein. Wenn der Freitag Rüsttag heißt (Joh. 19, 14. 31), so ist zu beachten, daß nicht der erste Tag der ungesäuerten Brode, sondern der Sabbath der Osterwoche einen Rüsttag hatte, wie Joh. 19, 31 nahelegt. Der erste Tag der ungesäuerten Brode war kein gebotener Feiertag, weßwegen die verschiedenen Arbeiten, welche der Tod Jesu nothwendig machte, wie die Salbenbereitung (Luk. 23, 56), der Kauf der für die Beerdigung Jesu nothwendigen Leinwand (Mark. 15, 46), die Kreuzabnahme und Grablegung (ebend. vgl. Lob. 2, 4) auch nach dem Gesetze in erlaubter Weise vollbracht werden konnten. Steht fest, daß der Erlöser am ersten Tage der ungesäuerten Brode das letzte Abendmahl gehalten hat, dann ist auch die Frage entschieden, ob er die Eucharistie in gesäuertem oder ungesäuertem Brode feierte und einsetzte. Da vor dem Beginn des ersten Tages alles Gesäuerte nach dem Gesetze aus dem Hause entfernt werden

mußte, so war nur ungesäuertes Brod vorhanden, mit welchem die Wandlung vorgenommen wurde.

72. Die entfernte Materie, aus welcher das Sacrament bereitet wird, ist Brod und Wein. Der göttliche Heiland bediente sich bei der Einsetzung der Eucharistie des Brodes<sup>1</sup>; die Apostel folgten seinem Beispiele und seiner Anordnung<sup>2</sup>; nicht minder die katholische Kirche zu allen Zeiten<sup>3</sup>. Das Brod muß aus reinem, unvermishtem Weizenmehl und Wasser am Feuer gebacken werden. Brod aus anderen Getreidearten, welche von dem Weizen specifisch verschieden sind, oder durch einen Zusatz von Milch, Eiern, Butter (mürbes Brod), Zucker oder anderen Ingrezienzen bereitet ist, würde ungiltige Materie sein<sup>4</sup>. Das Brod ist in der abendländischen Kirche ungesäuert, in der morgenländischen gesäuert. In gültiger Weise kann in beiden Arten von Broden die Wandlung vorgenommen werden, während erlaubt die occidentalischen Priester, deren Beispiele die Armenier und Maroniten folgen, nur in ungesäuertem, die orientalischen in gesäuertem Brode das Sacrament consecriren<sup>5</sup>. Das Brod, das nach der Praxis der occidentalischen Kirche eine flache und kreisrunde Gestalt und schneeweiße Farbe hat, soll ganz, ungebrochen, rein, frischgebacken sein; es besteht die kirchliche Vorschrift, alle vierzehn Tage oder mindestens in vier Wochen die heiligen Gestalten durch frischgebackene Hostien, die consecrirt werden müssen, zu erneuern<sup>6</sup>. Wie Brod, so gebrauchte der Heiland bei Einsetzung des Sacramentes Wein, der im Becher vor ihm war<sup>7</sup>, und trug den Aposteln und ihren Nachfolgern auf, mit Wein das Sacrament zu feiern<sup>8</sup>, welchem Auftrage sie getreuest

<sup>1</sup> *Matth.* 26, 26. Parallelen.

<sup>2</sup> *Luc.* 22, 19. *Act.* 2, 42; 20, 7. *I. Cor.* 11, 28; 10, 16. 17.

<sup>3</sup> Conc. Carthag. III. a. 397. In sacramentis corporis et sanguinis Domini nil amplius offeratur, quam ipse Dominus tradidit, hoc est panis et vinum aquae mixtum.

<sup>4</sup> Missale Rom. de defectibus. tit. 3. 1. Si panis non sit triticeus, vel si triticum admixtum sit granis alterius generis in tanta quantitate, ut non maneat triticum, non consecratur sacramentum.

<sup>5</sup> Conc. Florent. *Eugen.* IV. Laetentur coeli. Item in azymo vel fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus consecrare debere, unumquemque scilicet juxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem.

<sup>6</sup> *Benedictus XIV.* Etsi pastoralis. 26. Maji 1742. § VI. 4.

<sup>7</sup> *Matth.* 26, 29. *Luc.* 22, 16. 18. 30. *Marc.* 14, 25.

<sup>8</sup> *I. Cor.* 11, 25.



nachkamen. Der Wein muß reiner, unverfälschter Wein vom Weinstock sein, dem nach Vorschrift der Kirche vor der Konsekration beim Introitus oder Offertorium der Messe ein wenig Wasser nach dem Beispiel unseres Herrn bei Einsetzung dieses Sakramentes beizugeben ist<sup>1</sup>. Wein, der nicht aus den Trauben des Weinstockes gewonnen, sondern aus Obst, Früchten oder auf chemischem Wege ohne Wein bereitet wurde, gekochter, mit Gewürzen oder anderen Ingredienzien versetzter Wein, sowie Weintrauben, sind als ungiltige Materie zu bezeichnen, während Most aus reifen Trauben und sogenannter junger, unausgebauter Wein, ein aus dem Eiszustande aufgethawter, sowie der säuerlich gewordene Wein wohl giltige, aber nicht erlaubte Materie wäre. Das nach dem Beispiele Jesu dem Weine gemäß kirchlicher Vorschrift beizugebende Wasser<sup>2</sup>, welches das aus der Seitenwunde Jesu fließende wunderbare Wasser, sowie die Gläubigen, welche im Opfer mit Christus zu vereinigen sind, sinnbildet, muß von so geringer Quantität sein, daß dadurch der Wein nicht verdorben wird, was einträte, wenn es mehr oder soviel als der Wein wäre, oder vom Quantum des Weines mehr als den dritten Theil betrüge. Die zur Konsekration geeignete entfernte Materie muß dem Celebranten physisch gegenwärtig sein, wie schon das Demonstrativum der Form nahelegt, und durch seine Intention mindestens virtuell determinirt werden. Es kann recht wenig und recht viel konsekrirt werden; ist recht wenig zu konsekriren, dann muß es sinnlich wahrnehmbar sein, um konsekrirt werden zu können; ist viel zu konsekriren, dann ist es dem Celebranten physisch nahe zu bringen und muß in seine Intention aufgenommen sein. Um in erlaubter Weise die Konsekration vorzunehmen, muß die zu konsekrirende Materie auf dem Altare, auf dem über dem Altarsteine gebreiteten Korporale sich befinden; außerhalb des Korporale Stehendes wird als nicht konsekrirt präsumirt; äußerlich am Kelch hängende Weintropfen gelten als nicht konsekrirt, während die Tropfen, welche sich an den innern Wänden des Kelches, von dem Konsekrationswein getrennt befinden, für konsekrirt zu halten sind<sup>3</sup>. Es kann eine Spezies ohne die andere giltig, aber nicht erlaubt konsekrirt werden. Der Grund für Ersteres ist: die

<sup>1</sup> Conc. Flor. *Eug. IV.* pro Arm. cujus (eucharistiae) materia est panis triticeus et vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XXII. c. q. de sacrif. missae. Si quis dixerit, .. aquam vino non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem: a. s.

<sup>3</sup> *Benedictus XIV.* de sacrificio missae. III. 17, 7.

Konsekration jeder Spezies ist selbständig und hat sogleich ihre Wirkung noch vor der Konsekration der andern; weßwegen die konsekrirte Hostie sofort, vor der Wandlung des Weines, adorirt wird. Der Grund für das Zweite ist: eine gesonderte Konsekration der einen oder andern Spezies widerspricht dem ausdrücklichen Gebote des Herrn: Thuet dieses zu meinem Andenken<sup>1</sup>, das sich auf beide Konsekrationen bezieht. Von diesem Gebote kann kein menschlicher Gesetzgeber dispensiren<sup>2</sup>. Brod und Wein sind in vorzüglicher Weise geeignet, als Materie des Sakramentes zu dienen, da sie dasselbe sowohl nach dem, was es enthält, als nach den Wirkungen, welche es im Empfänger hervorbringt, sinnbildlich darzustellen vermag. Das Sakrament enthält den Opferleib und das Opferblut Jesu Christi, die dieses vorzüglich und in vollendeter Weise durch das Leiden und den Tod geworden sind. Auf diesen Opferleib und dieses Opferblut deutet das Brod aus Weizenkorn, das, um Brod zu werden, gemalen, im Feuer gebacken werden mußte, und der Wein, der aus den Trauben gepreßt, gekeltert wurde. Wie sich Brod und Wein als die vorzüglichste Nahrung, als Speise und Trank mit dem Leibe des Menschen verbinden und assimiliren und ihm dadurch das Leben fristen, so vereinigt sich dieses heilige Sakrament mit der Seele und erhält in ihr das höhere Leben der Gnade; wie das Brod eine Einheit aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren und Trauben ist, so werden durch das heilige Sakrament die Empfangenden eine Einheit aus Vielen, Eins mit Jesus Christus, Eins unter sich, der Eine mystische Leib, dessen Haupt Christus selbst ist<sup>3</sup>.

73. Die Form, welche bei der Bereitung dieses Sakramentes in Anwendung zu kommen hat, sind die Worte des Erlösers, mit denen er bei Einsetzung dieses Sakramentes die Wandlung vornahm<sup>4</sup>, und die er

<sup>1</sup> *Luc.* 22, 19.

<sup>2</sup> Die Behauptung des Volterranus, der apostolische Stuhl habe gestattet, daß in Norwegen wegen Mangels an Wein nur das Brod ohne Wein konsekriert werde, ist un wahr.

<sup>3</sup> *I. Cor.* 10, 17. Unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus.

<sup>4</sup> *Matth.* 26, 26—28 und Parallelen. *Eugen. IV.* l. c. Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficitur sacramentum. Sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi, et substantia vini in sanguinem convertuntur. Conc. Trid. sess. XIII. cp. 1. Eucharistia. Catechism. Roman. l. c. q. 19. Pappst Pius VII. verbot in einem Breve an den Patriarchen der Melchiten in Antiochien den 8. Mai 1822, zu lehren, die Form, durch welche das

für ihre Wiederholung von Seite seiner Apostel und ihrer Nachfolger im Priesterthum vorschrieb<sup>1</sup>. Sie müssen im Namen Jesu Christi vom Minister gesprochen werden. Wesentlich sind die Worte: das ist mein Leib, das ist mein Blut, oder äquipollente. Sie drücken nämlich die hier vor sich gehende Wandlung des Brodes in den Leib, des Weines in das Blut Christi genügend aus und geben, ununterbrochen ausgesprochen, einen vollständigen Sinn; sie sind übereinstimmend in der heiligen Schrift bezeugt. Andere Worte, welche in der Liturgie vor oder nach den genannten Worten, z. B. im Missale Romanum gesprochen werden<sup>2</sup>, beziehen sich entweder nicht auf die Wandlung, sondern auf den Gebrauch der Eucharistie (*accipite et manducate, accipite et bibite*) oder auf den Befehl des Herrn, die Eucharistie zu begehen (*hoc facite in meam commemorationem*), oder sind nicht Worte Christi, sondern nur eine Erzählung über ihn (*qui pridie quam pateretur*), oder werden nicht von den Evangelisten oder dem hl. Paulus bezeugt, während doch nicht glaublich ist, daß sie wesentlich nothwendige Worte der Form ausgelassen haben. So hat enim nur Matthäus bei der Wandlung des Kelches (26, 28);

Lebenspendende Sakrament bereitet wird, bestehn nicht einzig und allein in den Worten Jesu Christi.

<sup>1</sup> *Luc.* 22, 19. *Hoc facite in meam commemorationem. I. Cor.* 11, 24—26. Unhaltbar ist die Meinung, der Erlöser habe die Wandlung durch einen innern Willensakt vollzogen und die Worte: das ist mein Leib, das ist mein Blut, nur narrativ hinzugefügt, während diese Worte für die Apostel die Form seien (*Innoc. III. de sacrif. missae. IV. 6*). Häretisch ist die Auffassung des Calvin, die Worte Jesu im Munde der Minister seien nicht die Form des Sakramentes, sondern dienten lediglich, den Glauben zu erwecken (*Inst. IV. 17.*). Irrig ist die Anschauung des Katharinus, der Priester referire die Einsetzungsworte nur historisch, ohne die beigehenden Gebete, die im Missale Rom. den Einsetzungsworten vorausgehen, *quam oblationem etc.* könne die Wandlung nicht zu Stande gebracht werden. Nikolaus Kabasilas, Marcus von Ephesus und andere Schismatiker lehrten, nicht die Einsetzungsworte des Herrn, sondern die Epiklese bilde die Form des Sakramentes, die indessen nur die Bitte enthält, es möge das Sakrament den Empfängern zum Heil der Seelen, zur Nachlassung der Sünden, zur Theilnahme am heiligen Geiste gereichen.

<sup>2</sup> *Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas: et elevatis oculis in coelum, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit deditque discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis, dicens: Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti: mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*

den Beisatz zu corpus, quod pro vobis datur oder tradetur, nur Zusatz (22, 19) und Paulus (I. Kor. 11, 24); der Zusatz zu sanguis, qui pro vobis eff. findet sich nur bei Lukas (22, 20), pro multis bei Matthäus (26, 28) und Markus (14, 24); in remissionem peccatorum bezeugt ausschließlich Matthäus (26, 28), novi testamenti I. Kor. 11, 25, während aeterni, mysterium fidei in keiner biblischen Stelle berührt wird. Die wesentlichen Wandlungsworte müssen von dem celebrirenden Priester sowohl recitativ oder narrativ, als enuntiativ oder signifikativ und in der Intention, die Wandlung zu vollziehen, gesprochen werden. Die übrigen Worte, welche außer den wesentlichen in den Liturgien vorgeschrieben werden, gehören zur Integrität der Form und müssen ex necessitate praecepti gesprochen werden.

74. Im Sakrament des Altares (in facto esse) ist der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi unter den Gestalten von Brod und Wein wahrhaft, nicht bloß figürlich und symbolisch, wie in einem Zeichen, wirklich, nicht bloß nach unserer subjektiven Vorstellung oder nach unserem Glauben, sondern unabhängig von ihm, wesentlich, nicht bloß in einer vom Erlöser ausströmenden Kraft, mit der Seele und Gottheit Christi, oder der ganze Christus zugegen<sup>1</sup>. Diese Glaubenswahrheit ergibt sich aus den Worten, in denen der Erlöser die Einsetzung dieses Sakramentes bei Johannes 6, 52 ff. verhiess, aus den Worten, deren er sich bediente, als er das Sakrament zum erstenmal feierte und einsetzte (Matth. 26, 26 Parall.), welche Worte in gleichem Sinn als Form der Konsekration gebraucht werden, aus der konstanten Lehre der Kirche durch alle Jahrhunderte, wie sie sich in ihren dogmatischen Bestimmungen besonders gegen die abweichenden Irrlehren des Skotus Erigena, Berengar, der Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts ausgesprochen vorfinden; aus der Thatsache, daß Sekten, die wegen anderer Irrlehren von der Mutterkirche sich frühzeitig trennten, hierin mit ihr übereinstimmen, sowie aus dem Umstand, daß diese Lehre durch keinen stichhaltigen Grund bekämpft und widerlegt werden konnte<sup>2</sup>. Der Leib wird in der Eucharistie gegenwärtig nicht in Folge der Impanation, welche Theorie von Anhängern des Berengar aufgestellt wurde, die behaupteten, zwischen dem Brode und Logos

<sup>1</sup> C. T. s. XIII. c. 1. Euch. Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem unicum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute: a. s.

<sup>2</sup> Simar, I. c. § 149. 2.

bestehe eine hypostatische Union, wie zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Christus<sup>1</sup>, nicht durch Konsubstantiation, die nach Willeff's Vorgang<sup>2</sup> M. Luther ausdachte, lehrend, es sei in der Eucharistie neben der Substanz des Leibes und Blutes Christi die Substanz des Brodes und Weines koexistent<sup>3</sup>, sondern durch Transsubstantiation, durch Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi, der Art, daß die ganze Substanz des Brodes und Weines verschwindet und von ihnen nur die äußeren Gestalten übrig bleiben<sup>4</sup>.

Der mit dem Ausdruck transsubstantiatio seit dem vierten Konzil vom Lateran bezeichnete Vorgang schließt eine Reihe von Geheimnissen ein, die sich theils an der Substanz von Brod und Wein, theils an den äußeren Gestalten, theils an dem Leib und Blut des Herrn sich vorfinden oder vollziehen.

Die Substanz von Brod und Wein hört durch die Wandlung auf, gegenwärtig zu sein, und zwar vollständig, nach Materie und Form; an ihre Stelle tritt der Leib und das Blut des Herrn und macht den einzigen Inhalt des Sakraments aus, wie die Form des Sakramentes ausdrückt und seine Anbetung voraussetzt. Die Substanz des Brodes und Weines, die nicht mehr unter ihren Gestalten vorhanden sind, befinden sich auch nirgendß außer ihnen, an einem Ort, der sie aufgenommen hätte und an dem sie reponirt sind, solange die Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn dauert. Es geht mit ihr keine Vernichtung, Annihilation vor, deren Terminuß das Nichtsein ist; an ihre Stelle tritt nicht ein Nichts, sondern eine andere Realität, der Leib und das Blut des Herrn; doch findet wiederum nicht eine einfache Austauschung, eine bloße Substitution statt, sondern es vollzieht sich eine geheimnißvolle Wandlung, die in der natürlichen Verwandlung nur ein unvollkommenes Analogon hat, ein Werk der Allmacht, wie die Schöpfung, und nicht weniger wirksam ist, als diese.

<sup>1</sup> Hergenröther, l. c. I. 706—711.

<sup>2</sup> Conc. Const. Prop. d. 1. Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris.

<sup>3</sup> Hergenröther, l. c. II. S. 286.

<sup>4</sup> Conc. Trid. l. c. c. 2. Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi; negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, a. s. Vergl. P. Pius VI. Auctorem fidei, de ritus consecrationis efficacia. Prop. 29.

Nicht minder geheimnißvoll ist die Wiederherstellung der durch die Verwandlung entschwundenen Substanz von Brod und Wein, wenn die äußeren Gestalten sich so geändert haben, daß sie nicht mehr als die natürlichen Gestalten von Brod und Wein gelten können. Bei solcher Veränderung hört der Leib und das Blut des Herrn auf, unter den korrumpirten Gestalten zu sein, und an ihre Stelle tritt wiederum dieselbe Substanz von Brod und Wein, die vor der Konsekration vorhanden waren; sie ist da, wiewohl zwischen ihrem ersten und zweiten Dasein die Wandlung lag und ohne daß sie einer neuen Schöpfung bedurfte. Das Verschwinden der Substanz des Brodes und Weines bei der Wandlung und ihre Wiederherstellung bei korrumpirten Gestalten sind Vorgänge, so einzig in ihrer Art, daß sich in der gesammten Ordnung der Natur nichts findet, was nur annähernd damit verglichen werde könnte.

Von Brod und Wein bleiben in der Wandlung nur die äußeren, sinnfälligen Gestalten, welche die Schule als Accidenzien bezeichnet. Wunderbar ist an ihnen nicht minder ihr Vorhandensein als ihre Wirksamkeit und die Einwirkung, der sie unterstehen. Nach dem natürlichen Zusammenhang zwischen Substanz und Accidenzien müßten mit der Substanz auch die Accidenzien verschwinden, da sie der ersteren als ihrem Subjekt inhäriren. Aber in und nach der Wandlung verschwinden die Accidenzien von Brod und Wein nicht, wiewohl die Substanz von Brod und Wein verschwindet; sie bleiben als das sichtbare Zeichen des Sakraments; sie bleiben, ohne daß sie in der Substanz des Brodes und Weines, die nicht mehr vorhanden sind, oder in dem Leib und Blut des Herrn, die an deren Stelle treten, ein Subjekt haben, das sie trägt; sie bleiben, lediglich erhalten von der göttlichen Allmacht, die unmittelbar auf sie insuirt und ihr Dasein bewahrt; sie bleiben, eine Hülle um den Leib und das Blut Jesu Christi, die sie nicht berührt, aber jedem Auge verschließt, nur nicht dem Auge Gottes. Sie wirken, ohne daß ein bloßer Schein vorliegt, oder eine Sinnes Täuschung vor sich geht, gerade so, als ob sie von ihrem natürlichen Subjekt, der Substanz des Brodes und Weines nicht getrennt wären; sie wirken auf das Auge, sichtbar, wie früher; sie wirken auf das Gefühl, auf den Geschmack, sie nähren. Sie erleiden dieselben Eindrücke, Zufälle wie die natürlich mit dem Subjekt verbundenen Accidenzien, sie werden kalt oder warm, feucht oder trocken u. s. w.

Hinsichtlich des unter den Gestalten von Brod und Wein vorhandenen Leibes und Blutes des Herrn erregen unsere Bewunderung:

a) Dessen Hervorbringung, nicht in Weise einer Herbeiführung aus dem Himmel, wo sein Leib und Blut sich befinden, sondern in Weise der Wandlung innerhalb der Hostien- und Weines-Gestalt durch die vom Minister gesprochene Form;

b) die Gegenwart des Blutes im Leibe, und jene des Leibes im Blute per concomitantiam, gerade so wie jetzt im Himmel in Wirklichkeit der Leib des Herrn nicht ohne Blut ist und dieses sich nicht mehr außer dem Leibe befindet, wie einstens während der Passion und im Tode<sup>1</sup>;

c) die Gegenwart der Seele im Leibe und Blut, die sie beseelt und belebt, mit allen Gaben natürlicher und übernatürlicher Ordnung, den Affekten der Liebe zu Gott und den Menschen; welche Gegenwart in Weise der Konkomitanz hergestellt wird;

d) die hypostatische Union, in der sich die menschliche Natur Christi zur göttlichen Natur des Sohnes seit der Inkarnation befindet, welche bewirkt, daß, da in Folge der Circumin sessio der göttlichen Personen vom Sohne der Vater und der heilige Geist nicht getrennt sein können, auch letztere vorhanden sind;

e) die geistige Gegenwart des an sich materiellen Leibes Christi, die bewirkt, daß er in der ganzen Ausdehnung der sichtbaren Gestalten, ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile des Ganzen zugegen ist, der menschlichen Seele ähnlich, die im ganzen Leibe und in jedem mit ihm verbundenen Einzelgliede gegenwärtig ist;

f) die Vervielfältigungsfähigkeit des Leibes Christi, die mit seiner geistigen Gegenwart zusammenhängt und sie ergänzt; wenn nämlich die heiligen Gestalten getheilt werden, dann ist unter jedem Theile, Fragment, wiederum der ganze Leib des Herrn, das ganze Sacrament zugegen;

g) das Verschwinden des Leibes und Blutes des Herrn bei der in so hohem Grade fortgeschrittenen Veränderung der Gestalten, daß sie nicht mehr als natürliche Brods- und Wein-Gestalten angesehen werden können, welcher Vorgang sich dadurch vollzieht, daß Gott den Einfluß, durch den er den Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig setzte und erhielt, zurücknimmt und die Substanz von Brod und Wein, die verschwunden waren, an ihre Stelle treten läßt; die veränderten Gestalten verhalten

---

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIII. c. 3. Euch. Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, a. s.

sich bloß als Gelegenheit, nicht als die bewirkende Ursache dieses Verschwindens.

75. Der Minister dieses Sacramentes muß als Minister der Wandlung und Ausspendung unterschieden werden. In Bezug auf den ersten sind vielfache Verirrungen hervorgetreten. Die Kollyridianerinnen nahmen das Recht der Konsekration für sich, die Frauen, in Anspruch; die Waldenser behaupteten, ein schlechter Priester könne nicht konsekriren, wohl aber vermöge es ein guter Laie; M. Luther lehrte, jeder Getaufte könne die Wandlung gültig vollziehen, erlaubt nehme sie nur jener vor, der von der Gemeinde hiefür berufen wurde, weil sonst Verwirrung entstünde; Kalvin meinte, außer dem öffentlichen Diener könne Niemand, wie gültig taufen, so auch gültig die Eucharistie feiern. Die katholische Kirche hält durch alle Jahrhunderte daran fest, daß nur die gültig ordinirten Bischöfe und Priester als die Minister zu betrachten sind, welche die Wandlung in gültiger Weise vornehmen können. Sie stützt diese ihre Glaubensüberzeugung auf das Wort des Herrn: Thuet dieses zu meinem Andenken<sup>1</sup>, das den Auftrag und die Vollmacht, die Wandlung vorzunehmen, aussprach und in diesem Sinne bloß an die Apostel gerichtet war<sup>2</sup>. Niemals haben Andere als Bischöfe und Priester in gültiger Weise konsekriert; wenn Andere, z. B. Diacone, vom Uebermuth verleitet, zu konsekriren versuchten, dann wurde ihr Unterfangen als schweres Verbrechen geahndet, und für die Folge auf's Nachdrücklichste untersagt, da die so versuchte Konsekration als ungültig und als Sakrilegium galt. Es können dieselben Species von mehreren Celebranten zugleich, aber nicht successive, gültig konsekriert werden, gleichwie die Taufe von Mehreren zu gleicher Zeit gültig ertheilt werden könnte. Ob Neugeweihte, welche bei der Priesterweihe mit dem Bischöfe vom Offertorium an die Messe lesen und hiebei auch die Konsekrationsworte sprechen, mitkonsekriren, wird von Einigen behauptet, von Anderen in Abrede gestellt, letzteres deßhalb, weil der ordinirende Bischof die Worte vorausspricht und vor den Neopresbytern die Form und damit auch die Konsekration vollendet,

<sup>1</sup> Luc. 22, 19. I. Cor. 11, 24.

<sup>2</sup> Conc. Lateran. IV. 1. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Conc. Trid. sess. XXII. c. 2. Si quis dixerit, illis verbis: hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi alique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s.



weßwegen für die Neopresbyter keine *materia consecrabilis* mehr verbleibt, und weil die Neopresbyter nur unter der Einen Gestalt des Brodes die Kommunion empfangen, während sonst der Celebrant unter beiden Gestalten kommuniziert. Bei der Bischofsweihe dagegen lesen sowohl der Konsekrator als der zu weihende Bischof selbständig die heilige Messe; sie konsekriren zu gleicher Zeit dieselben Species; der konsekrirte Bischof empfängt, wie sein Konsekrator, die Kommunion unter beiden Gestalten<sup>1</sup>.

Der zweite Minister, der die Austheilung der Eucharistie vorzunehmen hat, ist in ordentlicher Weise der Bischof und Priester, in außerordentlicher Weise der Diakon. Der den Aposteln und ihren Nachfolgern gegebene Auftrag: Thut dieses zu meinem Andenken, schließt, wie die Gewalt der Konsekration, so auch die Vollmacht, die konsekrirten Hostien zweckmäßig zu verwenden, d. i. auszutheilen, nothwendig ein. In diesem Sinn nennt der hl. Paulus die Apostel Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes<sup>2</sup>. Bischöfe und Priester, denen die ordentliche Jurisdiktion über die Gläubigen zusteht, wie dem Bischofe den Diöcesanen, dem Pfarrer den Pfarrkindern gegenüber, haben das Recht und die Gerechtigkeitspflicht, den ihnen untergebenen Gläubigen, welche die Kommunion *ex praecepto vel devotione* empfangen wollen, dieselbe auszutheilen, während andere Priester hiezu der Erlaubniß des Bischofes, beziehungsweise Pfarrers bedürfen, die in den meisten Fällen präsumirt werden darf und für den Fall, sie unter, vor oder nach der heiligen Messe zu spenden, dann als gegeben erachtet wird, wenn die Erlaubniß, die Messe zu lesen, gewährt worden ist. Ordenspriester können die Spendung der Kommunion nur in ihren Kirchen, außer denselben nur mit Erlaubniß des Bischofs oder Pfarrers vornehmen; sie würden, wenn sie ohne kompetente Erlaubniß die Kommunion als *Viaticum* Gläubigen, welche nicht der Jurisdiktion der Klosterobern unterstehen, austheilen, der dem Papste reservirten Exkommunikation *latae sententiae* verfallen<sup>3</sup>. Die Gläubigen empfangen die Kommunion aus der Hand des Priesters; der cele-

<sup>1</sup> Pontif. Roman. de Consecratione Electi in Episcopum. Deinde postquam Consecrator Corpus Domini sumserit, non totum Sanguinem sumit, sed solum partem ejus cum particula hostiae in calicem missa. Et priusquam se purificet, communicat Consecratum ante se in eodem cornu capite inclinato stantem et non genuflectentem, prius de corpore, tum de sanguine; deinde purificat se, postea Consecratum.

<sup>2</sup> I. Cor. 4, 1. Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.

<sup>3</sup> P. Pius IX. Sedis apost. n. 14.

brütende Priester spendet sie sich selbst<sup>1</sup>; communicirt er außer der Celebration der Messe, z. B. am Gründonnerstag, in Krankheitsfällen, dann muß er sich die Kommunion von einem andern Priester reichen lassen. In der orientalischen und occidentalischen Kirche war es herkömmlich, daß Bischöfe und Priester den Diakonen als außerordentlichen Spendern dieses Sacramentes die Austheilung desselben übertragen konnten, da sie in der Diaconatsweihe die Fähigkeit erhielten, sich in der angegebenen Weise delegiren zu lassen. Subdiakone, Minoristen konnten mit der Austheilung der Kommunion nicht betraut werden; es findet sich in den ältern Dokumenten keine Spur einer solchen Delegirung. Wohl konnten sie, wie auch Laien, die in ein Gefäß eingeschlossene Eucharistie von einem Ort zum andern tragen; allein dieses Tragen kommt nicht einer Administration derselben gleich, so wenig, als wenn nach früherer Praxis die Kommunikanten die Eucharistie auf die Hand empfangen und sie selbst zum Munde führten, oder besonders in Zeiten der Verfolgung nach Hause trugen, um in der Stunde der Gefahr die heilige Kommunion zu genießen<sup>2</sup>. Der die Kommunion austheilende Minister muß von Censuren frei sein, sonst würde er Irregularität inkurriren und schwer sündigen; er muß sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden, sonst würde er ein Sakrilegium begehen; er muß sich an den Ritus der Kirche halten.

76. Empfänger der Eucharistie ist der Getaufte. Ein Ungetaufter würde sie nur materiell empfangen können, ohne durch solchen Empfang Vortheil oder Schaden zu haben, vorausgesetzt, daß er sie nicht in böser Absicht empfangen habe. Der Getaufte empfängt sie sakramental; bei dem Mangel der vorgeschriebenen Disposition hat er bei seinem sakramentalen Empfange Schaden; ist er dagegen in entsprechender Weise disponirt, dann zieht er aus solchem Empfange den entsprechenden Nutzen. Unter den Getauften muß man zwischen Kindern und Erwachsenen unterscheiden. Unmündige Kinder können die heilige Eucharistie gültig empfangen, aber es ist ihnen dieser Empfang nicht nothwendig, um zur ewigen Seligkeit zu gelangen<sup>3</sup>. Man reichte allerdings in früheren

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIII. cp. 8. Euch. In sacramentali sumtione semper in ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acceperint; sacerdotes autem celebrantes seipsos communicarent: qui mos tamquam ex traditione apostolica descendens jure ac merito retineri debet.

<sup>2</sup> In neuerer Zeit gab Papst Pius V. der Königin von Schottland, Maria Stuart, die Erlaubniß, im Gefängniß vor ihrer Hinrichtung eigenhändig sich die heilige Kommunion zu reichen; siehe Schweg, l. c. p. 154.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXI. c. 4. Si quis dixerit, parvulis, antequam ad

Jahrhunderten an verschiedenen Orten auch den unmündigen Kindern unmittelbar nach der heiligen Taufe die heilige Kommunion, und in der griechischen Kirche ist diese Praxis noch heute im Gebrauch, allein man glaubte nicht, daß dieser Empfang zur ewigen Seligkeit nothwendig sei<sup>1</sup>. In der Regel reichte man diesen Kindern die heilige Kommunion in der Gestalt des Weines, den man ihrem Munde einflößte. Seitdem in der abendländischen Kirche die Kommunion der Gläubigen unter der Gestalt des Weines außer Übung kam, ungefähr vom zwölften Jahrhundert an, unterließ man sie auch bei den neugetauften Kindern, umsomehr, als auf solche Weise eine Gefahr, das allerheiligste Sakrament der Verunehrung durch Erbrechen, AusSpeien des konsekrirten Weines von Seite der Kinder auszusehen, dadurch vermieden wurde. Nach der heutigen Praxis der römischen Kirche würde es unstatthaft sein, unmündigen Kindern die heilige Kommunion unter der Gestalt des Brodes oder Weines zu geben<sup>2</sup>. Dagegen ist sie Kindern, welche zum freien Gebrauch ihrer Vernunft entwickelt und hinreichend unterrichtet sind, nicht zu verweigern. Erwachsene, die entsprechend disponirt sind, müssen zum Empfang der Eucharistie zugelassen werden, wenn sie nicht aus einem gerechten Grunde daran verhindert werden. Beständig Geistesabwesende, die den unmündigen Kindern gleichzuachten sind, müssen auch hinsichtlich des Empfanges der Eucharistie wie diese behandelt werden; sie sind von ihrem Empfange auszuschließen. Geistesabwesende, welche lichte Augenblicke haben, können, so lange diese dauern, kommunizieren, wenn sie disponirt sind und keine Gefahr der Irreverenz gegen das allerheiligste Sakrament vorliegt<sup>3</sup>; Halbnarren, welche die Eucharistie von gewöhn-

---

annos discretionis pervenirent, necessariam esse Eucharistiae communionem, a. s.

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 4. Denique eadem s. Synodus docet, parvulos, usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad Sacramentalem Eucharistiae communionem: siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum gratiam in illa aetate amittere non possunt. Non ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est.

<sup>2</sup> Rituale Roman. Iis . . qui propter aetatis imbecillitatem nondum hujus Sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet.

<sup>3</sup> Rituale Roman. l. c. Amentibus . . seu phreneticis communicare non licet; licebit tamen, si quando habeant lucida intervalla et devotionem ostendant, dum in eo statu manent, si nullum indignitatis periculum adsit.

licher Speise zu unterscheiden vermögen, können dieselbe empfangen; sie müssen es zu öfterlicher Zeit und in der Todesgefahr; Epileptische dürfen, so lange der Anfall (Paroxysmus) dauert, nicht kommunizieren, da die Gefahr der Verunehrung des heiligsten Sacramentes vorliegt; Enervirten, die des freien Gebrauches ihrer Vernunft fähig und sonst genügend disponirt sind, darf die Kommunion gereicht werden, da sie ein besonderes Heilmittel ist, die Gewalt des bösen Feindes zu beschränken<sup>1</sup>; Taubstumme, welche gehörig unterrichtet und genügend vorbereitet sind, dürfen sie öfters, als das Kirchengebot verlangt, empfangen; zum Tod Verurtheilte dürfen am Tage ihrer Hinrichtung nach vorausgegangener sakramentaler Büsspredig die Kommunion, selbst wenn sie gesund sind, als Viaticum empfangen, weßwegen die natürliche Nüchternheit nicht nothwendig gefordert ist<sup>2</sup>. Öffentliche Sünder sind vor ihrer Bekehrung nach dem römischen Rituale von dem Empfange der heiligen Kommunion zurückzuweisen<sup>3</sup>. Die Bekehrung und die mit ihr verbundene Aufhebung des Aergernisses ist zu präsumiren, wenn dem Empfange der Eucharistie die sakramentale Beicht vorausgegangen ist. Geheime Sünder, die nicht öffentlich um den Empfang der heiligen Kommunion nachsuchen, sind davon zurückzuweisen, falls ihre Bekehrung nicht bekannt geworden ist; dagegen zuzulassen, wenn sie öffentlich um sie nachsuchen und, ohne Aergerniß zu erregen, nicht übergangen werden können<sup>4</sup>. Wer die heilige Kommunion empfängt, muß der Seele und dem Leibe nach dafür vorbereitet sein. In seiner Seele muß er den Stand der heiligmachenden Gnade nicht in Folge der vollkommenen Reue, was nur im Falle der Noth, wenn der Kommunikant nicht mehr beichten könnte oder wenn kein Beichtvater mit entsprechender Jurisdiction, oder keiner, welcher der

<sup>1</sup> *S. Thom.* Summ. III. q. 80. a. 9. ad 2. Cf. Synode v. Elvira i. J. 306. c. 37. Hefese I. S. 170. Synode von Orange i. J. 441. can. 14. Hefese II. S. 293.

<sup>2</sup> Ad quaesitum: Potestne capitis damnatis deferri ss. Sacramentum pridae vel ipso die eorundem executionis? Et tunc, debetne illis administrari tamquam Viaticum moribundis vel tamquam Communio ordinaria bene valentibus? S. C. die 5. Julii 1841 respondit affirmative et per modum Viatici.

<sup>3</sup> L. c. Arcendi autem sunt publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestique infames; ut meretrices, concubinarij, foeneratores, magi, sortilegi, blasphemj et alij ejus generis publici peccatores; nisi de eorum poenitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint.

<sup>4</sup> Rituale Rom. l. c. Occultos vero peccatores, si occulte petant et non eos emendatos agnoverit, repellat; non autem si publice petant, et sine scandalo ipsos praeterire nequeat.

Sprache des Kommunikanten mächtig ist, zu Gebote stünde, genüge, sondern in Folge der priesterlichen Lossprechung im Sakramente der Buße besitzen<sup>1</sup>, überdies Eifer und Andacht erwecken. Dagegen wird nicht gefordert, daß die Buße des Pönitenten vollendet sei oder daß seine Liebe zu Gott zur reinsten Liebe sich gestaltet habe<sup>2</sup>. Wer in der Beicht ohne Schuld eine schwere Sünde ausgelassen hat und sich derselben vor der heiligen Kommunion erinnert, mußte, wenn es leicht möglich ist, nochmals beichten und die priesterliche Lossprechung vor dem Empfang der Kommunion erhalten; wäre dagegen die Rückkehr zum Beichtstuhl und der Empfang der priesterlichen Absolution in Folge der speciellen Unterlegung der Sünde unter die Schlüsselgewalt nicht leicht möglich, dann könnte die Kommunion würdig empfangen werden, wenn nur der Voratz vorhanden ist, die im Allgemeinen nachgelassene Sünde in der nächsten Beicht speciell nachzuholen. Für die die Messe celebrirenden Priester besteht, da sie während derselben kommunizieren, selbstverständlich die gleiche Verpflichtung, wie für die Laien, welche sich zur Kommunion vorbereiten<sup>3</sup>. Der Empfang der heiligen Kommunion mit dem Bewußtsein einer schweren Sünde, die nicht oder nicht gültig gebeichtet, oder im Fall der Noth nicht genügend bereut wurde, ist die schwerste Sünde des Gottesraubes. Auch die freiwillige Anhänglichkeit an die läßlichen Sünden muß aufgegeben werden, auf daß die heilige Kommunion ihre vollen Wirkungen entfalten könne. Hinsichtlich des Leibes wird natürliche Nüchternheit (*jejunium naturale*) von Mitternacht an und Reinheit oder Anständigkeit gefordert. Wer nach Mitternacht etwas als Speise, Trank oder Medicin, wenn auch in noch so kleiner Quantität, genossen hat, darf am

<sup>1</sup> C. Trid. sess. XIII. cp. 7. Communicare volenti revocandum in memoriam praeceptum, probet se ipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat.

<sup>2</sup> Propp. ab *Alexandro VIII.* damn. 22. Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad Communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint. 23. Similiter arcendi sunt a sacra Communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis experts.

<sup>3</sup> C. Trid. l. c. Quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessarii. Quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quam primum confiteatur. Vergl. Propp. damn. *Alexandro VII.* n. 1 u. 2. Bruner, l. c. S. 238 f.

Morgen nicht kommunizieren oder celebriren<sup>1</sup>. Würde etwas, was nicht Nahrung ist, z. B. Holz, Eisen, Rauch u. s. w. dem Magen zugeführt, oder würde, was als Nahrung dient, nicht von Außen (manducatio) oder nicht in Weise von Speise und Trank oder Medicin, sondern auf dem Wege der Respiration oder des Speichelganges, zum Magen befördert, so würde dadurch die natürliche Nüchternheit nicht beeinträchtigt<sup>2</sup>. Die Pflicht, vor der Kommunion die natürliche Nüchternheit zu beobachten, beruht auf einem allgemeinen Kirchengebote, das bis in die apostolische Zeit zurückreicht und von dem zu entbinden nur dem Oberhaupte der Kirche zusteht, das von dieser Vollmacht hinsichtlich der nicht öffentlichen oder Privat-Kommunion nur in äußerst seltenen Fällen Gebrauch macht<sup>3</sup>. Von der Pflicht, die natürliche Nüchternheit vor der Kommunion zu bewahren, sind ausgenommen<sup>4</sup> jene, die aus irgend einer Ursache dem Tode nahe sind und die heilige Kommunion als Wegzehrung (viaticum) empfangen oder nach empfangener Wegzehrung bei andauernder Todesgefahr sich aus Andacht reichen lassen, und zwar so oft, als dieses der Fall ist<sup>5</sup>; jene, welche sie in einer Zeit genießen, in der Gefahr vorhanden ist, daß die Eucharistie zu Grunde geht, z. B. durch Brand, Erdbeben, Ueberschwemmung und andere ähnliche Ereignisse, oder Ungläubigen in die Hände fällt<sup>6</sup>; jene, welche, ohne großes Mergerniß zu geben, die heilige Messe oder Kommunion nicht unterlassen können; jene, die ein unvollendet gebliebenes heiliges Messopfer vollenden müssen nach Vorschrift der Rubriken<sup>7</sup>. Die Reinheit des Leibes wird als moralische und äußere unterschieden; erstere Reinheit besteht in der Abwesenheit der

<sup>1</sup> Missale Romanum, de defectibus circa missam occurrentibus, 1. Si quis non est jejunos post mediam noctem, etiam post sumtionem solius aquae, vel alterius potus aut cibi, per modum etiam medicinae, et in quantumcumque parva quantitate, non potest communicare, nec celebrare.

<sup>2</sup> *Ibid.* 3. Si reliquiae cibi remanentes in ore transglutiantur, non impediunt Communionem, cum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivae. Idem dicendum, si lavando os, deglutiat stilla aquae praeter intentionem.

<sup>3</sup> *Benedictus XIV.* Breve 24. Martii 1756. De missae sacrificio III. c. 12. n. 8.

<sup>4</sup> Conc. Constant. sess. XIII. Sacrorum canonum auctoritas et approbata consuetudo Ecclesiae servavit et servat, ut hoc sacramentum non possit recipi a non jejuno, nisi in casu infirmitatis (periculosae) aut alius necessitatis a jure vel ab ecclesia concessio vel admissio.

<sup>5</sup> Zeitschrift für kath. Theologie. IV. S. 717—731.

<sup>6</sup> S. Alphonsus, VI. 287.

<sup>7</sup> Missale Roman. de defectibus. IV. 5. X. 3. 8.

freiwilligen geschlechtlichen Befleckung. Wer sich in der der heiligen Kommunion vorausgehenden Nacht einer an sich oder in ihrer Ursache freiwilligen Pollution schuldig gemacht hat, darf zur heiligen Kommunion nicht gehen, selbst wenn er die priesterliche Losprechung erlangt hat, wenn nicht ein besonderer Grund zur heiligen Kommunion gegeben ist, während das Erleiden einer unfreiwilligen Pollution dieselbe an sich nicht hindert<sup>1</sup>. Ebenso müßte der Ehegatte, welcher mit Ausschluß ehrbarer Gründe die eheliche Pflichtleistung lediglich um des sinnlichen Vergnügens willen verlangt hat, der heiligen Kommunion sich enthalten, wenn nicht besondere Gründe den Empfang derselben empfehlen, während der Ehegatte, der die verlangte eheliche Pflicht geleistet, oder der sie um ehrbarer Zwecke willen verlangt hat, von der heiligen Kommunion nicht wegzubleiben habe. Andere Verunreinigungen welcher Art immer verhindern den würdigen Empfang der Eucharistie in keiner Weise. Die äußere Reinheit verlangt Reinlichkeit des Leibes, Ehrbarkeit und Bescheidenheit in seiner Bekleidung, Anstand und Sittsamkeit in seiner Haltung.

77. Die Eucharistie kann leiblich und geistlich empfangen werden. Diese zwei Arten des Empfanges müssen nach der katholischen Lehre auseinander gehalten werden, während die Protestanten, welche die reale Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie läugneten, konsequent den leiblichen oder sakramentalen Empfang derselben aufgeben mußten und nur den im Glauben sich vollziehenden geistlichen Empfang noch zulassen konnten<sup>2</sup>. Beiden Arten des Empfanges entsprechen bestimmte Wirkungen. Die Darstellung der Wirkungen des leiblichen Empfanges läßt sich theils an die Lehre von der Sünde, theils an die Lehre von der Gnade anknüpfen. Hinsichtlich der Sünde ist zwischen der schweren und läßlichen Sünde zu unterscheiden. Während M. Luther der Eucharistie als primäre Wirkung die Tilgung der schweren Sünden zuschrieb und behauptete, Jemand

<sup>1</sup> S. Thom. 1. c. q. 80. a. 7. corp.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIII. cp. 8. Quoad usum autem recte et sapienter patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt, quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere, ut peccatores; alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt; tertios porro, sacramentaliter simul et spiritualiter, hi autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam hanc mensam accedant. c. 8. Si quis dixerit, Christum in Eucharistia exhibitum spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter et realiter, a. s. Cf. sess. XXII. cp. 6 et c. 8.

sei um so mehr disponirt, die Kommunion zu empfangen, je größerer und zahlreicherer Sünden er sich bewußt ist; während Calvin, die ungeheuerliche Behauptung Luther's scheinbar mildernd, lehrte, wenn die Kommunion in eine von Bosheit und Schlechtigkeit verunreinigte Seele eingehe, dann stürze sie dieselbe in größeres Verderben (Inst. IV. c. 17. q. 40), wobei er unter der Verunreinigung der Seele durch Bosheit und Schlechtigkeit das vorsätzliche Verharren in der Sünde verstand, nach Aufgeben dieses vorsätzlichen Verharrens in der Sünde bezüglich des einfachen Sündenbewußtseins die lutherische Auffassung theilte: behauptet die katholische Kirche als Glaubenslehre, durch den leiblichen Empfang der heiligen Eucharistie werden schwere Sünden direkt und an sich nicht nachgelassen; oder werde die erste heiligmachende Gnade nicht verliehen, vielmehr müsse diese beim Genuße als nothwendige Disposition schon vorausgesetzt werden der Art, daß ein Empfang der Eucharistie ohne sie eine schwere sakrilegische Sünde wäre<sup>1</sup>, vor welcher der hl. Paulus eindringlich warnt<sup>2</sup>. Die Eucharistie ist eine Speise<sup>3</sup>; wie die leibliche Speise nur dem nützt, welcher lebt, so kann die Seelenspeise der Eucharistie nur bei dem ihre Wirkungen entfalten, welcher das durch die erste heiligmachende Gnade bewirkte Leben der Seele schon in sich hat. Das Bewußtsein einer nicht nachgelassenen schweren Sünde verhindert die Gnadenwirkungen im Empfänger und befleckt ihn<sup>4</sup>. Auf die Nothwendigkeit der ersten heiligmachenden Gnade zur Disposition zur würdigen Kommunion deutet die

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIII. c. 5. Si quis dixerit, vel praecipuum fructum ss. Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, a. s. c. 11. Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum ss. Eucharistiae sacramentum, a. s. Vergl. n. 76. S. 225 f.

<sup>2</sup> I. Cor. 11, 27—29.

<sup>3</sup> Joann. 6, 56, 57. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem. in me manet, et ego in illo.

<sup>4</sup> S. Thom. Summ. Th. I. c. q. 79. a. 3. corp. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor hujus sacramenti, tum quia non vivit spiritaliter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis: tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum), dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in libro de eccles. dogm. c. 53. Si mens in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione, quam purificetur. Unde hoc sacramentum in eo, qui ipsum percipit in conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati. Ueber die Bedeutung von conscientia peccati und seinen Unterschied von affectus peccandi siehe Suarez, I. c. Commentar. p. 788. s.



levitische Reinheit, welche für die Theilnahme an den typischen Opfern des alten Bundes gefordert war<sup>1</sup>; sowie der Umstand, daß der göttliche Heiland seinen Aposteln vor der Einsetzung der Eucharistie nach dem letzten Abendmahle und vor ihrer ersten Kommunion die Füße gewaschen hat<sup>2</sup>. Wohl beruft der göttliche Heiland, wie die Ungläubigen, so die Sünder<sup>3</sup>, aber er ladet sie nicht unmittelbar zum eucharistischen Mahle ein, diese so wenig als jene, sondern erst nach ihrer Bekehrung, nach der erlangten ersten heiligmachenden Gnade. Man kann nicht sagen, da ohne besondere Offenbarung Niemand mit absoluter Sicherheit wissen kann, daß er im Stande der heiligmachenden Gnade sich befindet, so folge, daß Niemand zur heiligen Kommunion gehen dürfe, dem nicht eine besondere Offenbarung über seinen Gnadenstand zu Theil geworden; denn es wird zum würdigen Empfang der Eucharistie von Seite des Empfängers nicht die Glaubensgewißheit oder metaphysische Gewißheit hinsichtlich seines Gnadenstandes gefordert, sondern es genügt die moralische Gewißheit, die dann gegeben ist, wenn er nach ernster sorgfältiger Prüfung einer schweren Sünde, die durch die sakramentale Beicht, beziehungsweise vollkommene Reue nicht getilgt wurde, sich nicht bewußt ist. Es ist indessen nicht unwahrscheinlich, daß durch die heilige Kommunion *ex accidenti* auch eine schwere Sünde nachgelassen werden kann, wenn nämlich der Empfänger den Affekt zu ihr schon früher abgelegt und das Bewußtsein um sie ohne seine Schuld verloren hat, was eintritt, wenn Jemand vom Beichtvater ungiltig absolvirt wurde, ohne daß dem Beichtkinde eine Schuld beizumessen ist, oder wenn Jemand, der aus gerechter Ursache die heilige Kommunion empfangen mußte, ohne beichten zu können, und statt der vollkommenen Reue nur eine unvollkommene erwecken konnte, die er für vollkommen hielt<sup>4</sup>. Ob die Nachlassung der schweren Sünde unmittelbar *ex opere operato* aus dem Sakrament erfolge<sup>5</sup> oder mittelbar durch die im Empfange verliehene vollkommene Reue und Liebe in

<sup>1</sup> *Levit.* 22. *Num.* 9, 6–10. *I. Reg.* 21, 4.

<sup>2</sup> *Joann.* 13, 4 seq.    <sup>3</sup> *Matth.* 9, 11–13.

<sup>4</sup> *S. Thom.* 1. c. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccatorum dupliciter: uno modo, non perceptum actu, sed voto, sicut, cum quis primo justificatur a peccato; alio modo etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam charitatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati. Cf. q. 80. a. 4. ad 5.

<sup>5</sup> *S. Thom.* in IV. dist. 9. q. 1. a. 3.

Folge einer Kongruenz und der Barmherzigkeit Gottes sich vollziehe<sup>1</sup>, worüber die Theologen verschiedener Anschauung sind, ist praktisch ohne Bedeutung<sup>2</sup>. Die heilige Kommunion, würdig empfangen, bewahrt vor schweren Sünden, indem sie die die schwere Sünde ausschließende heiligmachende Gnade vermehrt, die Begierlichkeit schwächt, den zur Sünde versuchenden bösen Feind verscheucht<sup>3</sup>, ohne indessen die Möglichkeit zu sündigen dem Empfänger zu nehmen und ihn für immer in der Gnade zu befestigen. Die heilige Kommunion, würdig empfangen, läßt an sich, ex opere operato die Schuld oder Mackel der läßlichen Sünden nach, wenn wir den Affekt zu ihnen aufgeben und sie mit wenigstens virtueller Attrition bereuen. Die mittelbare Tilgung derselben durch die im Empfang verliehene vollkommene Reue ist nicht ausgeschlossen<sup>4</sup>. Um dieser Wirkung willen heißt die heilige Kommunion im Munde der heiligen Väter und Konzilien das Heilmittel unserer Schwäche<sup>5</sup>, das Gegengift gegen die täglichen Schulden<sup>6</sup>. Dagegen werden durch die heilige Kommunion die zeitlichen Sündenstrafen, sie mögen Folgen der schweren oder läßlichen Sünden sein, nicht direkt ex vi sacramenti nachgelassen, da sie zu diesem Zwecke als Sakrament nicht eingesetzt wurde, wodurch sie sich als Sakrament von der Eucharistie als Opfer, dem auch die satisfactorische Wirkung zukommt, sowie nicht minder von den Sakramenten der Taufe und Buße unterscheidet. Nur indirekt oder ex consequenti, in wieferne sie den Eifer der Liebe im Empfänger verleiht und vermehrt, zu Werken der Buße stimulirt, kann sie satisfactorisch wirken.

Die Eucharistie, welche Jesum Christum enthält und dessen Leiden vergegenwärtigt, wirkt, als Speise unter den Gestalten von Brod und Wein genossen, primär und ihrer Einsetzung entsprechend die zweite heiligmachende Gnade oder ihre Vermehrung<sup>7</sup>, womit zugleich die Vermehrung der eingegossenen Tugenden und Gaben gegeben und das Anrecht auf das ewige Leben und seine Vermehrung verliehen wird. Aus dem Umstand, daß in der Eucharistie Jesus Christus, das Leben der Welt, enthalten ist und sein die Welt versöhnendes Todesleiden repräsentirt wird, ist keineswegs die Folgerung nahegelegt, daß durch

<sup>1</sup> *S. Thom.* III. q. 79. a. 3. *S. Alphons.* I. c. VI. 269.

<sup>2</sup> *Collet*, I. c. p. 571.

<sup>3</sup> *Joann.* 6, 52. C. Tr. I. c. Antidotum, quo . . . a peccatis mortalibus praeservemur. *S. Thom.* I. c. a. 6.

<sup>4</sup> *S. Thom.* I. c. a. 4. corp.

<sup>5</sup> *S. Aug.* Ep. 54, 3. <sup>6</sup> C. Trid. s. XIII. cp. 2.

<sup>7</sup> *S. Thomas*, I. c. aa. 1. 2. 6.

ihren leiblichen Genuß primär und an sich die schweren Sünden getilgt werden und die erste heiligmachende Gnade verliehen wird, dieses bewirken nicht, weil sie in Form einer Nahrung empfangen wird (Joh. 6, 51—59), welche der Natur der Sache nach das Vorhandensein des geistlichen Lebens oder die erste heiligmachende Gnade zur Voraussetzung hat. Im Genuße der Eucharistie und in der durch ihn bewirkten Vermehrung der heiligmachenden Gnade vollzieht sich zugleich die innigste Vereinigung mit Jesus Christus und seiner Kirche<sup>1</sup>, und wird das wirksamste Mittel, das ewige Leben zu erlangen, geboten<sup>2</sup>. Ferner verleiht die heilige Kommunion *ex opere operato* aktuelle Gnaden oder das Anrecht auf dieselben für den Augenblick, in welchem sie nothwendig erscheinen, um Versuchungen zur Sünde zu überwinden oder gute Werke zu verrichten. Ueberdies gewährt sie in gleicher Weise fühlbare Andacht, den Eifer der Liebe, eine besondere Wonne und Süßigkeit des Geistes, die indessen unbeschadet der übrigen Wirkungen unterbleibt, wenn die beim Empfange begangenen läßlichen Sünden, unordentliche Neigung zu den Geschöpfen, Mangel an Meditation ihren Eintritt verhindern<sup>3</sup>.

Die der Seele beim leiblichen Genuße der Kommunion mitgetheilten Wirkungen erstrecken sich auch auf den Leib, indem sie die in ihm vorhandenen und wirksamen Triebe der bösen Begierlichkeit mäßigen und mildern und ihn zum gefügigen Organ der Tugendwerke gestalten. Am jüngsten Tag wird der Erlöser die Leiber der Heiligen, welche die heilige Kommunion in diesem Leben empfangen, auf Grund derselben von den Todten auferwecken, während andere Heilige, welche vor der Einsetzung der heiligen Kommunion oder vor ihrem Empfange starben, zwar auch glorreich auferstehen, aber hiefür des Titels der heiligen Kommunion entbehren werden<sup>4</sup>. Diese Wirkungen treten ein, nicht während die heilige Eucharistie im Munde oder in der Speiseröhre sich befindet, sondern im Augenblick des Genußes, der sich beim Eintritte der konsekrirten Spezies in den Magen vollzieht.

Diese Wirkungen der heiligen Kommunion können *ex opere operato* nur für den Empfänger, nicht auch für Andere erzielt werden, was

<sup>1</sup> Joann. 6, 57. I. Cor. 10, 17. Eugen. IV. pro Arm. Effectus, quem in anima digne susipientis operatur, est adunatio hominis ad Christum.

<sup>2</sup> Joann. 6, 52. 55. 59.

<sup>3</sup> Sap. 16, 20. S. Thom. I. c. a. 8. corp.

<sup>4</sup> Joann. 6, 55. Et ego resuscitabo eum in novissimo die.

nicht ausschließt, daß die heilige Kommunion als religiöser Akt *ex opere operantis* auch Andern, den Lebenden in Form eines *meritum de congruo* oder auf *impetratorische* Weise, Verstorbenen *per modum suffragii* nütze.

Der geistliche Gebrauch der heiligen Eucharistie oder die geistliche Kommunion ist das aus lebendigem Glauben hervorgehende wirksame Verlangen des getauften Gerechten auf Erden, die heilige Eucharistie leiblich zu empfangen und deren Wirkungen entgegenzunehmen, welchem Verlangen bestimmte Erfolge entsprechen. Zuerst ist das Subjekt negativ und positiv zu bestimmen. Die geistliche Kommunion im eigentlichen Sinn können die Engel nicht empfangen, da sie keinen für ihren sakramentalen Genuß bestimmten Leib haben, und ein von ihnen vorübergehend angenommener Leib nicht zum wirklichen Nahrungsgenuß dient<sup>1</sup>, weßwegen ein Verlangen nach der sakramentalen Kommunion, die ihrer Natur, ihrem Zustande nicht entspricht, bei ihnen nicht angenommen werden kann. Nur im uneigentlichen Sinn, in wieferne sie mit Christus an sich, abgesehen von dem Sakrament der Eucharistie, in Liebe verbunden sind, ist bei ihnen eine geistliche Kommunion denkbar<sup>2</sup>. In analoger Weise sind auch die Heiligen im Himmel vor oder nach der Auferstehung des Fleisches der geistlichen Kommunion im eigentlichen Sinn nicht fähig. Von jenen Menschen, die noch auf Erden als Pilger leben, sind nicht fähig, Subjekt der geistlichen Kommunion zu sein, die unmündigen Kinder und jene, die ihnen gleichzuachten sind, da sie außer Stand sind, einen persönlichen Akt zu setzen, in dem die geistliche Kommunion besteht; die vor der Einsetzung der Eucharistie lebende Menschheit, die nur metaphorisch oder typisch eine geistliche Kommunion erwecken

<sup>1</sup> *Tob. 12, 19.* Videbar quidem vobiscum manducare et bibere, sed ego cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.

<sup>2</sup> *S. Thom. 1. c. q. 80. a. 2.* Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum: uno modo prout in sua specie consistit: et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum, in quantum ei uniuntur fruitione charitatis perfectae et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos ei hic unimur; alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti, in quantum sc. aliquis credit in Christum, cum desiderio sumendi hoc sacramentum. Et hoc non solum est manducare spiritualiter Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum, quod non competit angelis: Et ideo, licet angeli spiritualiter manducant Christum, non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

konnte, nicht aber im eigentlichen Sinne<sup>1</sup>; ferner jene erwachsenen Getauften, welche sich nicht im Stande der heiligmachenden Gnade befinden; Letztere müßten sich vor der Verrichtung der geistlichen Kommunion durch einen Akt der vollkommenen Reue, beziehungsweise durch die priesterliche Lossprechung in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzen<sup>2</sup>. Nur die erwachsenen Gerechten, die getauft sind, können als das Subjekt der geistlichen Kommunion im eigentlichen Sinn bezeichnet werden<sup>3</sup>. Als Objekt der geistlichen Kommunion ist Jesus Christus, wie er unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist und als Sakrament zur Nahrung der Seelen dient, zu betrachten. Auch daraus ergibt sich, daß in der Zeit vor Einsetzung des allerheiligsten Sakramentes, in welcher nur Typen desselben vorhanden waren, eine geistliche Kommunion im eigentlichen Sinn nicht möglich war (I. Kor. 10, 3), sowie daß jene, welche sich zu ihrer Vollendung der heiligen Sakramente überhaupt nicht zu bedienen haben, wie die Engel, oder ihrer nicht mehr bedürfen, wie die Heiligen im Himmel, die geistliche Kommunion im eigentlichen Sinne nicht empfangen können.

Die geistliche Kommunion ist ein Akt des wirksamen Verlangens von Seite des Subjektes, die heilige Kommunion leiblich zu empfangen, welcher Akt dem leiblichen Empfange sich am meisten nähert. Doch nicht jegliches wirksame Verlangen genügt, sondern nur jenes, das aus den theologischen Tugenden des Glaubens und der vollkommenen Liebe hervorgeht und die leibliche Kommunion ausdrücklich und an sich zum Gegenstand hat. Es ist die geistliche Kommunion in dem hier gemeinten Sinn nicht gegeben, wenn der Getaufte das Recht, den Anspruch besitzt, die heilige Kommunion zu empfangen, in welchem Rechte entfernt ein Verlangen nach ihr enthalten ist; ebenso auch dann nicht, wenn ein Gerechter nur im Allgemeinen das Verlangen hat, mit Christus sich zu vereinigen, ohne dabei der Vereinigung durch die heilige Eucharistie ausdrücklich zu

<sup>1</sup> I. Cor. 10, 3. Omnes eandem escam spiritalem manducaverunt et omnes eundem potum spiritalem biberunt (biberunt autem de spiritali, consequente eos, petra: petra autem erat Christus).

<sup>2</sup> Cf. S. Thom. 1. c. q. 79. a. 3. corp. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccatorum dupliciter: uno modo, non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis primo justificatur a peccato.

<sup>3</sup> Conc. Trid. s. XIII. cp. 8. Alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt.

gedenken; oder wenn er den Entschluß hat, Christi Willen zu erfüllen, worin zugleich, die Eucharistie zu empfangen, implicite enthalten ist.

Die geistliche Kommunion ist als gutes Werk verdienstlich und satisfactorisch; sie bewirkt überdieß eine geistliche oder mystische Vereinigung mit Jesus Christus, die von jener, welche durch den wirklichen leiblichen Empfang der Eucharistie hergestellt wird, zwar verschieden und ihr untergeordnet ist, immerhin aber eine Aehnlichkeit mit ihr aufweist und ihr analog erscheint.

Die ihr entsprechenden Wirkungen werden nicht, wie die Protestanten dafür halten, *ex opere operato*, sondern nur *ex opere operantis* hervorgebracht, welche Wirkungsweise auch dann nicht verlassen wird, wenn die geistliche Kommunion im Nothfall statt der sakramentalen empfangen wird. Die Uebung der geistlichen Kommunion wird von dem Konzil von Trient den Gläubigen, welche der heiligen Messe anwohnen und nicht leiblich kommunizieren, dringend empfohlen<sup>1</sup>. Sie kann überdieß zu jeder Zeit, an jedem Orte vorgenommen werden, ohne daß ihre Vornahme von der Erlaubniß des Bischofs, des geistlichen Obern abhängig erscheint<sup>2</sup>.

78. Einzelne Häretiker behaupteten, der reale Empfang der Eucharistie sei allen Menschen nothwendig als unumgängliches Mittel, zur ewigen Seligkeit zu gelangen. Diese Lehre wird den Armeniern, den neueren Griechen, Jakobiten und Nestorianern zugeschrieben, weßwegen sie auch den neugetauften Kindern unmittelbar nach der Taufe die heilige Kommunion reichten, beziehungsweise noch reichen. Mit der gleichen Anschauung hängt der von mehreren Concilien verbotene Gebrauch, Verstorbenen die heilige Kommunion zu geben, zusammen<sup>3</sup>. Calvin behauptete, daß in den frühesten Zeiten der Kirche, in denen mit der Taufe und Firmung auch die Eucharistie gespendet wurde, diese irrthümlich für nothwendig zum Heil erachtet worden sei. Allein bloß aus dem Umstand, daß in der alten Kirche an einzelnen Orten mit der Spendung der Taufe und Firmung zugleich die heilige Kommunion verbunden wurde, läßt sich nicht folgern, daß man in jener Zeit die Eucharistie auch für die Kinder

<sup>1</sup> C. Tr. sess. XXII. cp. 6.

<sup>2</sup> Vergl. St. Alphonsus, Besuchungen des allerheiligsten Altarsakramentes. S. 17—21.

<sup>3</sup> Synode von Hippo i. J. 393. 4. Den Leichnamen Verstorbener soll die Eucharistie nicht gegeben und die Taufe nicht erteilt werden. Hefele, C.-G. II. S. 56.

als unbedingt nothwendig zum Heil erachtet habe, weßwegen das Konzil von Trient eine solche Unterstellung mit Grund entschieden abgelehnt hat<sup>1</sup>.

Die katholische Wahrheit, die sich zu allen Zeiten gleichgeblieben ist, läßt sich in folgender Weise darstellen. Der leibliche oder geistliche Empfang der Eucharistie ist Niemanden, weder den Erwachsenen, noch den Unmündigen *necessitate medii* zur ewigen Seligkeit nothwendig. Denn sie ist nicht eingesetzt, weder um die Nachlassung der Sünden und die erste Gnade der Rechtfertigung zu bewirken, welchem Zwecke die Sacramente der Todten, Taufe und Buße, dienen; es wird vielmehr bei ihrem Empfang die erste Gnade vorausgesetzt<sup>2</sup>; noch um die Gnade der Beharrlichkeit bis an's Ende zu verleihen, was gleichmäßig auf die Kinder, wie auf die Erwachsenen Anwendung findet; denn die letztere Gnade wird überhaupt nicht ausschließlich *ex opere operato* verliehen, sondern kann nur in Folge freier Gnadenwahl Gottes oder auf dem Wege der Gebetserhörung zu Theil werden. Hinsichtlich der Kinder entscheidet der heilige Kirchenrath von Trient, ihnen sei der Empfang der Eucharistie nicht nothwendig<sup>3</sup>, nicht zur Nachlassung der Erbsünde und zur Erlangung der ersten Gnade, denn solches leistet ausschließlich die Taufe<sup>4</sup>; nicht zur Bewahrung der ersten Gnade bis an's Ende, denn in diesem Fall dürfte sie ihnen nicht vorenthalten werden. Hinsichtlich der Erwachsenen ist zu erkennen, daß Schrift und Tradition keine Anhaltspunkte bieten, um die Nothwendigkeit der Eucharistie für sie zu beweisen, wie sie die Nothwendigkeit der Taufe für den Nichtgetauften<sup>5</sup>, jene der Buße für den Getauften, der nach der Taufe eine schwere Sünde begangen hat<sup>6</sup>, betonen. Nur eine *necessitas praecepti* ist nachweisbar. Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, daß der wirkliche oder geistliche Empfang der Eucharistie moralisch nothwendig, d. h. höchst nützlich und wirksam

<sup>1</sup> Sess. XXI. cp. 4. Denique eadem s. Synodus docet, parvulos, usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem: siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe, eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est.

<sup>2</sup> Siehe oben n. 77. S. 229 f. Conc. Trid. sess. XIII. cp. 7.

<sup>3</sup> Sess. XXI. c. 4. de Comm. Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, a. s.

<sup>4</sup> Sess. VII. c. 5. de baptism. <sup>5</sup> *Ibid.* siehe oben § 32. n. 51. S. 185.

<sup>6</sup> Sess. XIV. c. 6. poenit.

sei, um in der heiligmachenden Gnade zu beharren, der Art, daß man mit Grund behaupten kann, daß derjenige, welcher freiwillig längere Zeit den Empfang dieses Sacramentes unterläßt, kaum ohne schwere Sünde bleiben wird<sup>1</sup>. Nur die absolute Nothwendigkeit, Mittel des Heiles zu sein, kann nicht behauptet werden. Die Eucharistie ist das heiligste und höchste Sacrament und bewirkt in der Vereinigung mit Christus eine Vollendung, welche das Ziel der übrigen Sacramente ist. Wegen dieser Beziehung zum Ende hört es auf, ausschließliches Mittel zum Ziel zu sein, was der Taufe und Buße eignet. Absolut nothwendig ist, daß alle Geschöpfe, welche zu ihrem übernatürlichen Ziel gelangen, ihre Vereinigung mit Christus wollen und ersehnen, was gleichmäßig für die Engel und Menschen Geltung hat, sie mögen vor oder nach der Einsetzung der Eucharistie leben<sup>2</sup>. Da nach der Einsetzung der Eucharistie ihr Empfang das ordentliche Mittel der vollendeten Vereinigung mit Christus bildet, so müssen die in dieser Zeit Lebenden nach vollkommener Vereinigung mit Christus in der jetzt vorgeschriebenen Form mittels der heiligen Kommunion *implicite* verlangen. Nur unter der Voraussetzung dieses Verlangens wird in der Taufe und Buße die erste Gnade gegeben<sup>3</sup>. Bei den Unmündigen tritt das *votum Ecclesiae* stellvertretend ein<sup>4</sup>. Taufe und Buße, welche das Recht zur heiligen Kommunion verleihen und eine anfängliche Vereinigung mit Christus bewirken<sup>5</sup>, drängen von selbst dazu, die höchste Vollendung, zu der sie vorbereiten, die Vereinigung mit Christus in der heiligen Kommunion, anzustreben. Der erwachsene Gerechte hat den *Habitus* und aktuellen Willen, alle Gebote Gottes und der Kirche, mit Einschluß der auf die heilige Kommunion bezüglichen, zu erfüllen. Dieses indirekte *implicite* Verlangen nach der heiligen Kommunion von Seite der nach der Einsetzung der Eucharistie lebenden Menschheit oder Christenheit, das für absolut nothwendig zu erklären ist, muß indessen von der geistlichen Kommunion, die nothwendig ein *explicites* Verlangen nach dem leiblichen Empfang der Eucharistie einschließt, und von welcher die gleiche absolute Nothwendigkeit nicht behauptet werden kann, wohl unterschieden werden.

79. Wenn der leibliche oder geistliche Empfang der heiligen Kommunion nicht nothwendig ist als Mittel des Heiles, so besteht kein Zweifel,

<sup>1</sup> *S. Thom.* 1. c. q. 65. a. 4. in IV. d. 12. qu. 3. a. 2. contra Gentiles cp. 61.

<sup>2</sup> *Act.* 4, 12. *S. Thom.* II. II. q. 2. a. 7.

<sup>3</sup> *Catech. Rom.* Prima gratia nemini tribuitur, nisi hoc ipsum sacramentum desiderio et voto percipiat.

<sup>4</sup> *S. Alphonsus*, 1. c. VI. n. 192.

<sup>5</sup> *Rom.* 6, 3 seq.



daß der leibliche Empfang derselben nothwendig sei und als Pflicht erscheine in Folge eines Gebotes, das ihn vorschreibt.

Wir sehen von der mit dem heiligen Opfer in Zusammenhang stehenden Priesterkommunion ab und berücksichtigen die Laienkommunion. Es gibt ein göttliches und kirchliches Gebot, welches den leiblichen Empfang der heiligen Eucharistie vorschreibt.

Das göttliche Gebot ist ausgesprochen bei Johannes 6, 54<sup>1</sup>, Luk. 22, 19 und I. Kor. 11, 24. 25. 26<sup>2</sup>. Die Worte bei Johannes, die von dem Genuße des Leibes und Blutes des Herrn handeln, enthalten nicht einen bloßen Rath, der den Gebrauch der Freiheit gestattet, sondern ein Gebot, das eine Pflicht begründet, und zwar ein schwer obligirendes Gebot, da es unter Androhung des Ausschlusses vom Leben oder der ewigen Verdammniß eingeschärft wird. Die von Lukas und Paulus erwähnten Worte schließen nicht bloß den Befehl ein, bei der angeordneten Wiederholung der Feier des Herrn seines Todes eingedenk zu sein, im Sinne, wenn sie die Feier wiederholen, dann müßten sie des Herrn eingedenk sein, so daß nur die Erinnerung an den Herrn Pflicht wäre, nicht die Wiederholung der Feier und in Verbindung mit ihr der Empfang; sondern sie verlangen die Wiederholung der Feier und den Empfang der Eucharistie<sup>3</sup>, und zwar nicht bloß in Form der Priesterkommunion<sup>4</sup>, sondern auch in Weise der Kommunion der Laien<sup>5</sup>, die sich nicht ausschließen. Diesem göttlichen Gebote unterstehen alle Erwachsenen, welche selbständig den Akt des Genußes vollziehen können, und zwar die Gläubigen, welche in Folge des Empfanges der heiligen Taufe zum leiblichen Genuß der Eucharistie befähigt sind, dann aber auch die Untertauchten, wenn sie auch wegen des Mangels der Taufe nicht sofort zum Empfange der Eucharistie zugelassen werden können. Denn das Wort

<sup>1</sup> Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.

<sup>2</sup> Hoc facite in meam commemorationem. — Hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Canon missae: Hoc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XIII. cp. 2. Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit, et in illius sumtione colere nos sui memoriam praecepit, suamque annuntiare mortem, donec ipse ad judicandum veniat, sumi etiam voluit sacramentum hoc, tamquam spirituales animarum cibum.

<sup>4</sup> *Ibid.* sess. XXII. cp. 1.

<sup>5</sup> *Ibid.* sess. XIII. cp. 2.

des Herrn Joh. 6, 54 lautet ohne Einschränkung ganz allgemein. Die Pflicht, die Kommunion zu empfangen, bildet einen Titel, der die Untertaufen verpflichtet, sich taufen zu lassen, da die Taufe die nothwendige Voraussetzung der Kommunion ist. Ein Katechumenus, der es freiwillig unterläßt, vor seinem Tode sich taufen zu lassen, begeht zwei Sünden, weil er zwei göttliche Gebote, jenes, welches die Taufe und jenes, welches die Kommunion vorschreibt, verlegt, beziehungsweise unerfüllt läßt, vorausgesetzt, daß ihm der Empfang der heiligen Kommunion nach der Taufe freistand. Unmündige, welche des selbständigen Aktes des Genusses der Eucharistie nicht fähig sind, sowie Erwachsene, welche nie zum selbständigen Gebrauch der Vernunft gelangten und deswegen nach moralischer Schätzung mit den Unmündigen auf gleicher Linie sind, unterstehen diesem göttlichen Gebote nicht. Auch hat die Kirche vom Herrn nicht den Auftrag erhalten, den Unmündigen nach der Taufe die Kommunion zu reichen, wiewohl dieses nach göttlichem Gebote nicht verboten ist, weßwegen in einzelnen Kirchen eine derartige Uebung in Aufnahme kommen konnte, ehe nicht ein allgemein verbindendes kirchliches Verbot hindernd in den Weg trat<sup>1</sup>. Es ist demnach ein Unterschied zwischen dem göttlichen Gebote der Taufe und jenem der Kommunion. Während die Kirche den göttlichen Auftrag hat, die Taufe, die zum Heil unumgänglich nothwendig ist, den Kindern zu spenden<sup>2</sup>, besteht für sie nicht in gleicher Weise auch die Pflicht, die Kommunion, die zum Heil nicht unumgänglich nothwendig ist, den Unmündigen zu reichen. Erwachsene, welche je einmal den freien Gebrauch der Vernunft hatten, sind eben dadurch unter die Herrschaft des in Frage stehenden göttlichen Gebotes gekommen, weßwegen sie zum Empfang der heiligen Kommunion verpflichtet sind, wenn sie nicht besondere Umstände entbinden<sup>3</sup>. Analog sind die Ennergumenen zu beurtheilen<sup>4</sup>. Das göttliche Gebot, welches die heilige Kommunion vorschreibt, ist affirmativ, obligirt deswegen nicht für immer, sondern nur zu bestimmten Zeiten, deren sichere Ermittlung schwierig ist. Als ersten Zeitpunkt nennen die Theologen die Todesgefahr von Seite dessen, der diesem göttlichen Gesetze untergeben ist, gleichviel, ob er früher im Leben die heilige Kommunion schon empfangen hatte oder nicht; diese Pflicht kehrt mit jeder neuen Todesgefahr wieder. Die Uebung, in Todesgefahr zu kommunizieren, läßt sich bis in die Zeit der Apostel hinauf nachweisen,

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXI. cp. 4.      <sup>2</sup> Matth. 28, 19. Joann. 3, 5.

<sup>3</sup> S. Thom. I. c. q. 80. a. 9.      <sup>4</sup> Siehe oben n. 76. S. 225.

was den Schluß nahelegt, sie entspreche einem göttlichen Gebote<sup>1</sup>; diese Pflicht hat den Vorzug vor jeglichem bloß kirchlichen Gebote, z. B., jenem, welches natürliche Nüchternheit für den Empfang der Eucharistie vorschreibt; dieser Zeitpunkt ist durch die kirchliche Gesetzgebung nicht angeordnet worden, bestand vielmehr außer ihr und unabhängig von ihr als Zeit, in welcher die Pflicht der Kommunion drängte<sup>2</sup>. Wenn einzelne Konzilien hierauf bezügliche Bestimmungen aufstellen, so wiederholen sie mehr das göttliche Gebot, als daß sie selbständige Anordnungen treffen<sup>3</sup>. Als Todesgefahr für den Einzelnen gilt alles, was sicher oder mindestens wahrscheinlich den Tod nach sich zieht, als schwere Krankheit, eine bevorstehende Schlacht, harte Geburt, gefährliche Schiffsahrt, die in kürzester Zeit zu erleidende Todesstrafe; wer immer in solcher oder ähnlicher Gefahr sich befindet, beziehungsweise um sie weiß, ist nach göttlichem Gesetze verpflichtet, die Eucharistie zu empfangen, wie sie ihm auch nach göttlicher Anordnung gereicht werden mußte. So mußte sie z. B. Kindern, welche

<sup>1</sup> Suarez, Disp. 69. sect. III. p. 884. Dico primo, probabile est, obligari hominem ad communionem in articulo mortis per se et ratione illius periculi, sive prius communicaverit in vita, sive non, et consequenter toties ut minimum obligari ad communionem, quoties in illum articulum venerit. Haec sententia non est admodum recepta inter theologos, et ideo solum illam affirmo ut probabilem et piam.

<sup>2</sup> Suarez, Ibid. u. Disp. 70. sect. i. p. 891.

<sup>3</sup> Can. 32 der Synode von Elvira i. J. 306. (Hefele I. S. 168): Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit, agere poenitentiam non debere; sed potius apud Episcopum; cogente tamen infirmitate necesse est, presbyterum communionem praestare debere, et diaconem, si ei iusserit sacerdos; vergleiche die Erklärung Binterim's, gegen Morinus und Frank (Hefele, I. c.).

Conc. Nicaenum. c. XIII. Hefele, I. S. 417. περί δὲ τῶν ἐξοδεύοντων ὁ παλαιὸς κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιότητος ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι· εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχὼν πάλιν ἐν τοῖς ζῶσι ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνος ἔστω. καθόλου δὲ καὶ περί παντός οὐτινοςοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτούντος τοῦ μετασχεῖν εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδίδτω.

Angebl. 4. Synode von Karthago im Jahre 398. Hefele II. S. 74 f. can. 76. Wenn ein Kranker um Buße nachsucht, aber bei Ankunft des Priesters nicht mehr sprechen kann oder den Verstand verloren hat, so sollen diejenigen, die sein Verlangen hörten, Zeugniß davon geben, und er soll die Buße empfangen. Glaubt man, daß er sogleich sterbe, so soll er durch Händeauflegung rekonziliert und ihm die Eucharistie gereicht werden (3. Stufe der Pönit.). Bleibt er am Leben, so sollen die vorhin erwähnten Zeugen ihn versichern, daß sein Verlangen erfüllt worden sei, und er muß den Normen der Pönitenz auf so lange unterstellt werden, als es der Priester für gut findet.

zum freien Gebrauch der Vernunft gereift und im Stand sind, die Eucharistie von einer gewöhnlichen Speise zu unterscheiden und nach kurzer vorausgehender Belehrung mit Ehrfurcht zu empfangen, selbst wenn sie die erste heilige Kommunion noch nicht empfangen haben, im Falle einer schweren Erkrankung nach göttlichem Recht und Gesetz gespendet werden. Nach Anordnung der Kirche muß in solchem Fall die heilige Kommunion in Weise der Wegzehrung gereicht werden. Außer und vor der Todesgefahr verpflichtet das göttliche Gebot, nicht bloß einmal, sondern öfters im Leben, wenn die Lebenszeit von größerer Dauer ist, die heilige Kommunion zu empfangen. Der Zweck der heiligen Kommunion, Nahrung der Seele zu sein, welche dieser, analog der leiblichen Nahrung, bei längerem Leben wiederholt zugeführt werden muß, legt solches nahe. Die nähere Angabe der Zeiten, innerhalb welcher die heilige Kommunion zu empfangen ist, wurde der kirchlichen Gesetzgebung vorbehalten, der Art, daß, wer der kirchlichen Vorschrift genügt, damit sicher auch die Forderung des göttlichen Gebotes erfüllt oder mindestens nicht verletzt. Außere Umstände können, wie es scheint, niemals eine Pflicht der heiligen Kommunion nach göttlichem Recht begründen, weßwegen z. B. das Unterliegen in einer Versuchung, welche durch die Gnade der Kommunion hätte überwunden werden können, nicht auch als Verletzung der Pflicht, die heilige Kommunion zu empfangen, bezeichnet wird<sup>1</sup>.

Nach dem göttlichen Gebote ist der Empfang der Eucharistie, wenn er auch noch so häufig ist, nicht untersagt; es ist die tägliche Kommunion nicht verboten, ja die öftere Kommunion an einem Tage nicht absolut ausgeschlossen, wie z. B. die Priesterkommunion bei der dreimaligen Messfeier am Weihnachtsfeste zeigt. Im Allgemeinen ist zu sagen, daß nach göttlichem Gebote die häufigere Kommunion mehr gerathen, für die Ehre

can. 77. Kranken Pönitenten soll man das Viaticum reichen.

can. 78. Pönitenten, welche in einer Krankheit die Eucharistie empfangen haben, dürfen, wenn sie am Leben bleiben, nicht glauben, sie seien ohne Händeauflegung losgesprochen (sind zu Bußwerken verpflichtet).

Synode von Orange i. J. 441. (Hefele II. S. 292.) can. 3. Wenn Pönitenten krank werden, so soll ihnen die Kommunion ohne Händeauflegung (feierl. Reconciliation) ertheilt werden. Jene allein schon genügt für die Sterbenden. Werden sie aber wieder gesund, so müssen sie wieder in der Reihe der Pönitenten stehen und dürfen erst nach Verrichtung gehöriger Bußwerke wieder die normale Kommunion sammt versöhnender Händeauflegung empfangen.

<sup>1</sup> S. *Alphonsus*, VI. tr. III. 295. *Eo casu autem, quo communio esset necessaria, homo illum omittendo non peccaret contra illius praeceptum, sed contra virtutem, adversus quam tentationem patitur.*

des heiligsten Sacraments dienlicher und für das Seelenheil erspriesslicher ist, als die seltenere<sup>1</sup>. Im Einzelnen läßt sich bei der Verschiedenheit der Stände der Gläubigen und ihrer Lebensstellung eine Allen in gleicher Weise nützliche Regel hinsichtlich des häufigen Empfanges der heiligen Kommunion nicht aufstellen.

Das kirchliche Gebot trifft hinsichtlich der heiligen Kommunion Anordnungen, durch welche einzelne Punkte, welche im göttlichen Gebote unbestimmt gelassen wurden, in Uebereinstimmung mit ihm näher bestimmt werden. Es verpflichtet nur Gläubige, Getaufte, da nur sie der Jurisdiktion der Kirche unterstehen, unter ihnen nur die Erwachsenen, welche zum selbstständigen Gebrauch der Vernunft gelangt sind, wobei zu beachten ist, daß nach der gewöhnlichen Meinung der Theologen die Pflicht nicht unmittelbar nach erlangtem Vernunftgebrauch, sondern später, beiläufig zwischen dem neunten und vierzehnten Lebensjahr, in Kraft tritt<sup>2</sup>. Das Kirchengebot schreibt vor, daß jeder Gläubige, der zu den Jahren der Unterscheidung gelangt ist, wenigstens einmal im Jahre (beichte und) die heilige Kommunion, und zwar zur österlichen Zeit, empfangen, wenn er nicht nach dem Rathe seines Seelsorgers aus einem entsprechenden Grunde dieselbe auf eine gelegeneren Zeit zu verschieben hat, unter Androhung der Strafe, im Leben von dem Eintritt in die Kirche ausgeschlossen zu sein und nach dem Tode des kirchlichen Begräbnisses beraubt zu werden. Die Kommunion ist in der Pfarrkirche zu empfangen; von dieser Pflicht kann indessen der Bischof oder der Pfarrer dispensiren; wer einer Pfarrkirche nicht zugetheilt ist, kann seiner Kommunionpflicht in jeder anderen Kirche nachkommen<sup>3</sup>. Das im Kirchengebot genannte

<sup>1</sup> Cfr. Conc. Trid. sess. XXII. cp. 6. Optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret.

<sup>2</sup> S. Alphonsus, l. c. n. 301.

<sup>3</sup> Cp. De poenit. et remissione pecc. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, semel saltem in anno confiteatur . . suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum: nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejusmodi susceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura . . Conc. Trid. sess. XIII. c. 9. Si quis negaverit, omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in Paschate ad communicandum, juxta praeceptum sanctae matris Ecclesiae, a. s.

Jahr ist von Ostern zu Ostern zu rechnen. Ostern steht für die Zeit vom Palmsonntag bis weißen Sonntag, die aber durch die Erlaubniß der kirchlichen Obern, durch Herkommen früher begonnen und weiter ausgedehnt werden kann. Dem Kirchengebot kann nur durch eine gültige, nicht auch durch eine sakrilegische Kommunion genügt werden<sup>1</sup>. Wer zur österlichen Zeit verhindert ist, die heilige Kommunion zu empfangen, muß sie nach derselben, und zwar in seiner Pfarrkirche, sobald als möglich empfangen. Wer nach eingetretener österlichen Zeit sieht, er werde später verhindert sein, zu kommunizieren, ist verpflichtet, vor dem Eintritt jenes Hindernisses die Kommunion zu empfangen. Durch die zu Ostern gültig empfangene Kommunion wird der Forderung des Kirchengebotes, jährlich wenigstens einmal zu kommunizieren, in der Weise Genüge geleistet, daß nach verrichteter Kommunion bis zur nächsten Osterzeit die Verbindlichkeit des Kirchengebotes nicht mehr besteht. Würde Jemand während der Osterzeit verhindert sein zu kommunizieren, so bestände für ihn nicht die Pflicht, vor derselben die Kommunion zu empfangen, da die Verbindlichkeit des Kirchengebotes erst mit der kommenden Osterzeit beginnt, wohl aber wäre er verpflichtet, die versäumte Osterkommunion im Laufe des Jahres vor Ostern nachzuholen. Die im Kirchengesetze angedrohte Strafe wird erst infurriert, nachdem sie von der zuständigen kirchlichen Behörde verhängt worden ist. Anfänglich empfangen die Gläubigen täglich oder so oft sie der Messe anwohnten, die heilige Kommunion, ohne daß ein besonderes Gebot dieses vorschrieb; später an jedem Sonntag<sup>2</sup>; als dann die Zahl der Gläubigen zunahm und ihr Eifer erkaltete, wurde angeordnet, daß jährlich wenigstens dreimal die heilige Kommunion empfangen werden sollte, um Weihnachten, Ostern, Pfingsten<sup>3</sup>. Auf dem vierten

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* n. 55. Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.

<sup>2</sup> *Actus*, 2, 46. c. apostol. 10. Hefele I. S. 803. Vergl. Synode von Antiochien in encaeniis i. J. 341. Hefele, I. S. 514. c. 2. Eine angebliche Regensburger Diöcesansynode (*Monumenta Germ. hist.* 1863 p. 445.) Hefele, III. S. 734. schreibt vor: Sie (die Gläubigen) sollen die heilige Kommunion (*sacrisacium*) häufig empfangen, sich einige Tage darauf vorbereiten, auch durch Enthaltung vom ehelichen Umgang. Leider empfangen Manche ein ganzes Jahr hindurch das heilige Sakrament nicht, während es doch jede Woche empfangen werden sollte. Wir ermahnen euch, daß wir wenigstens zwischen dem 3. und 4. Sonntag eines Monats es nicht vernachlässigen, während die Griechen, Römer und Franken alle Sonntage kommunizieren. Synode von Aachen i. J. 836. Hefele IV. S. 92. c. 22. Man solle an allen Sonntagen den Leib des Herrn empfangen.

<sup>3</sup> C. 16. de Cons. Dist. 2. Etsi non frequentius, saltem in anno ter laici

Laterankonzil beschloß die Kirche, jährlich nur noch die einmalige Kommunion zur österlichen Zeit anzuordnen, um den Schwachen keinen Fallstrick zu bereiten. Gleichwohl ist es der Wunsch der Kirche, daß die Gläubigen öfters, ja täglich kommunizieren<sup>1</sup>, wenn sie dazu entsprechend vorbereitet sind und geistlichen Nutzen daraus ziehen<sup>2</sup>. Der Eifer der Jansenisten, nur jene Gläubigen, welche die ganz reine Liebe haben, zur heiligen Kommunion zuzulassen, steht mit dem Geiste der Kirche im Widerspruch<sup>3</sup>.

80. Wiewohl nach göttlichem und kirchlichen Gebote für die Erwachsenen die Pflicht besteht, die heilige Kommunion zu empfangen, so ist doch, abgesehen von den Priestern, welche das Opfer darbringen, zur ewigen Seligkeit nicht nothwendig, daß sie unter den beiden Gestalten des Brodes und Weines kommunizieren. Nach göttlichem Gebote ist es dem Laien so wenig als dem Priester, der celebrirt, verboten, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen, wiewohl hinsichtlich der Nothwendigkeit ein weitgehender Unterschied herrscht; denn für den Celebranten ist die Kommunion unter beiden Gestalten um des Opfers willen nothwendig, während dieses für den Laien nicht der Fall ist. Nach dem göttlichen Rechte ist der Empfang der heiligen Kommunion unter beiden Gestalten auch für den Laien ein heiliger, religiöser, sakramentaler Akt, der in keiner Weise irgend eine Irreverenz gegen das heilige Sakrament einschließen kann, nachdem es der Erlöser unter beiden Gestalten eingesetzt hat. Deswegen konnte in der Kirche Jahrhunderte hindurch diese Übung zu Recht bestehen. Nach dem göttlichen Gesetze ist aber auch nicht untersagt, daß die Laien bloß unter Einer Gestalt die Kommunion empfangen, umsomehr, als durch sie die Integrität und

---

homines communicent (nisi forte quis majoribus quibuslibet criminibus impediatur), in Pascha videlicet, et Pentecoste et Natali Domini.

Die Synode von Agde i. J. 506. (c. 19. de Consecr. Dist. II.) erklärt: Laien, welche nicht an Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizieren, sollen nicht für Katholiken gehalten werden.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIII. cp. 8. XXII. cp. 6.

<sup>2</sup> *Innocent. XI.* 12. Febr. 1679. Frequens aut quotidianus usus . . . confessoriorum secreta cordis explorantium iudicio est relinquendus, qui ex conscientiarum puritate et frequentiae fructu et ad pietatem processu, laicis negotiatoribus et conjugatis, quod prospicit eorum salutis profuturum, id illis praescribere debebunt.

<sup>3</sup> Prop. ab *Alexandro VIII.* damn. 22. Sacrilegi sunt iudicandi, qui jus ad Communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint. 23. Similiter arcendi sunt a sacra Communionem, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis experts.

Vollkommenheit des Sacramentes nicht die mindeste Einbuße erleiden. Denn unter jeder Species ist das ganze Sacrament, Christus ganz zugegen; jede dient für sich in vollständiger Weise als äußeres Zeichen und ist geeignet die ihm entsprechenden Wirkungen ungeschmälert hervorzu- bringen. Ein Gebot des Herrn, daß Laien unter beiden Gestalten die Kommunion zu empfangen die Pflicht haben, läßt sich nicht nachweisen, weder in der heiligen Schrift, noch in der Ueberlieferung. Wohl wird nach dem Vorbild und der Anordnung unsers Herrn das heilige Meßopfer unter beiden Gestalten gefeiert und vom opfernden Priester die heilige Kommunion unter beiden Gestalten empfangen, allein damit ist nicht die Berechtigung gegeben, das Gleiche von der Laienkommunion zu behaupten. Wäre die Laienkommunion unter beiden Gestalten durch göttliches Gebot vorgeschrieben, dann hätte die Kirche niemals von ihr abgehen dürfen. Gleichwohl finden wir, daß sie in der Zeit, in welcher die Laienkommunion unter beiden Gestalten allgemeine Übung war, in besonderen Fällen, z. B. bei der Krankenkommunion, bei jener, die zur Zeit der Verfolgung zu Hause oder von Einsiedlern in der Einöde genossen wurde, bei der Kommunion der Kinder, bei der Feier der *missa praesanctificationum*, die Kommunion unter Einer Gestalt gestattete, ohne daß Jemand dagegen Einsprache erhoben hat. Das setzt offenbar die Ueberzeugung voraus, daß nach göttlichem Gebote die Kommunion unter beiden Gestalten wenigstens für die Laien nicht vorgeschrieben sei. Das göttliche Gebot bestimmt nicht, welche von den beiden Gestalten zum Genuße gewählt werden müsse, um der Kommunionpflicht zu genügen; es setzt vielmehr voraus, daß man dieses vermöge, es möge die eine oder andere Gestalt im Genuße gebraucht werden<sup>1</sup>. Die Kirche hat das Recht, Gesetze zu geben und Anordnungen zu treffen, durch welche der Empfang der heiligen Sacramente der Würde derselben und dem Nutzen der Gläubigen entsprechend geregelt wird, also auch hinsichtlich der Eucharistie zu bestimmen, ob sie unter beiden Gestalten oder nur Einer, sowie unter welcher sie zu empfangen sei<sup>2</sup>. Die Kirche hat, von

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXI. cp. 1. de communione; c. 1. Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere, a. s.

<sup>2</sup> I. Cor. 4, 1; 11, 34. Conc. Trid. sess. XXI. cp. 2. Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret.



der ihr zustehenden Gewalt Gebrauch machend, angeordnet, daß außer dem celebrirenden Priester Niemand, er sei Priester oder Laie, unter beiden Gestalten, sondern ausschließlich unter der Gestalt des Brodes die heilige Kommunion empfangen<sup>1</sup>. Indem die Kirche durch ihr Gebot in der angegebenen Weise den Laien und Priestern, welche nicht Messe lesen, den Gebrauch des Kelches verbietet, entzieht sie ihnen nicht ein Sakrament und mindert nicht dessen Wirkungen; sie setzt sich nicht mit dem göttlichen Gebote in Widerspruch; sie beraubt ihre Gläubigen nicht eines ihnen zustehenden Rechtes, da ihnen dieses nicht unbedingt, sondern nur unter der Voraussetzung der kirchlichen Genehmigung zustand. Sie ließ sich bei der Aufstellung ihres Gebotes von gerechten und wichtigen Gründen leiten<sup>2</sup>. Es sollte die Möglichkeit einer Verunehrung des Sakramentes beschränkt und ausgeschlossen werden, die nahe lag, bei der Gefahr, die Gestalt des Weines zu verschütten; während in einzelnen, besonders nördlich gelegenen und deshalb kälteren Gegenden der Wein in hinreichendem Maße für die Konsekration und Kommunion ganzer Gemeinden nur schwer zu beschaffen wäre, würde in wärmeren Gegenden die Aufbewahrung der konsekrirten Weinsgestalten Schwierigkeiten bieten. Die Krankenkommunion würde, wenn sie auch unter der Gestalt des Weines gereicht werden müßte, verhältnißmäßig mehr Schwierigkeiten bieten. Einzelne Menschen haben von Natur aus eine schwer zu überwindende Abneigung gegen den Genuß des Weines. Viele würden Ekel empfinden, wenn sie mit Vielen aus demselben Kelche trinken, des gleichen Saugrohrs sich bedienen müßten. Der Empfang der heiligen Kommunion unter Einer Gestalt dient zugleich, gegenüber der häretischen Läugnung, zur Uebung und zum Bekenntniß des Glaubens, daß unter der Gestalt des Brodes der ganze Christus, auch sein Blut, enthalten sei und empfangen werde<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Conc. Const. sess. XIII. Conc. Trid. Ibid. Eine Ausnahme findet nur statt bei der feierlichen Messe des heiligen Vaters, der nach seiner Kommunion dem (Kardinal) Diakon, der ihm am Altare dient, die Kommunion unter beiden Gestalten reicht, dem äußern Ritus nach ähnlich der Kommunion, welche bei der Bischofsweihe der Konsekurator dem neugeweihten Bischof reicht, jedoch mit dem Unterschied, daß, während der neugeweihte Bischof selbständig celebrirte und durch seine Kommunion das eigene Opfer vollendet, der dem Papste dienende Diakon nicht mitkonsekrirte, sondern am fremden Opfer Antheil nimmt.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. c. 2. Si quis dixerit, Ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non convenientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse, a. s.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. c. 3. Si quis negaverit, totum et integrum Christum,

81. Das allerheiligste Sakrament, das solange vorhanden ist, als dessen Gestalten unverändert bleiben, darf nur an heiligem Orte aufbewahrt werden. Während die Reformatoren behaupteten, der Leib des Herrn sei nur beim Empfang gegenwärtig, und deswegen forderten, es müsse, so oft das Abendmahl gefeiert wird, alles Brod und aller Wein unter jene, welche zum Tisch des Herrn gehen, vertheilt und von ihnen genossen werden, es dürfe nichts übrig bleiben und aufbewahrt werden, verwarf die Kirche diese Lehre und die mit ihr in Zusammenhang gebrachte Praxis<sup>1</sup>. Die Aufbewahrung hat nach Vorschrift der Kirche zu geschehen a) in allen Kathedral-, Stifts-, Pfarr- und Kloster-Kirchen, während sie in anderen Kirchen oder Oratorien nur auf Grund eines apostolischen Indultes zulässig erscheint<sup>2</sup>; b) auf dem Hochaltar, wenn nicht ein eigener Sakramentsaltar (Sakramentshäuschen) vorhanden ist; c) in einem Tabernakel, der, wie von Außen, so insbesondere von Innen entsprechend geschmückt, im innern Raum mit Seidenstoff von weißer Farbe ausgelegt und mit einem Schlüssel geschlossen wird, von allen Gefäßen, welche nicht zur Aufbewahrung des Allerheiligsten dienen, frei ist; d) in einer Pyxis aus solidem Metall, innen vergolbet, mit einem engschließenden Deckel versehen, außen mit einem Velum (Mantelchen) von weißer Seide verhüllt; dieselbe soll konsekriert oder mindestens benedicirt sein und auf einem Korporale ruhen. Vor dem Tabernakel muß in einer oder mehreren mit Del gefüllten Lampen das ewige Licht brennen, das den Gläubigen den Ort anzeigt, an welchem das Allerheiligste aufbewahrt wird, dem Sterne vergleichbar, welcher die Weisen aus dem Morgenland zur Krippe des Heilandes geführt hat<sup>3</sup>. Die Partikeln,

omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur, a. s.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIII. c. 7. Si quis dixerit, non licere sacram Eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: a. s.

<sup>2</sup> P. Bened. XIV. Const. Quamvis justo.

<sup>3</sup> Rit. Rom. Curare debet (parochus), ut perpetuo aliquot particulae consecratae eo numero, qui usui infirmorum et aliorum fidelium communioni satis esse possit, conserventur in pyxide ex solida decentique materia, eaque munda et suo operculo bene clausa albo velo cooperta, et quantum res feret, ornato in tabernaculo clave obserato. Hoc autem tabernaculum conopeo decenter opertum, atque ab omni alia re vacuum, in Altari majori vel in alio, quod venerationi et cultui tanti sacramenti commodius ac decentius videatur, sit

welche stets in hinreichender Anzahl vorhanden sein müssen, um der Kommunion der Kranken und Gläubigen zu genügen, bedürfen einer häufigen Erneuerung durch Konsekration von frisch gebackenen Hostien<sup>1</sup>.

82. Die Kommunion darf in und außer der heiligen Messe gespendet werden. Wird sie innerhalb der heiligen Messe gereicht, dann hat dieses unmittelbar nach der Kommunion des Priesters unter beiden Gestalten, näher nach der Sumtion des heiligen Blutes zu geschehen<sup>2</sup>. Die Gläubigen nahen mit Andacht der mit weißem Tuche bedeckten Kommunionbank, an der sie niederknien. Priester, welche die heilige Kommunion empfangen, erscheinen im Chorrock mit Stola in der Farbe des Officium. Der Altardiener betet das Konfiteor; der Priester, der indessen die Pyxis aus dem Tabernakel genommen und geöffnet hat, erteilt die allgemeine Losprechung, stets in der vielfachen Zahl, selbst wenn nur Ein Kommunikant sich eingefunden hat, zeigt dem Volke das heiligste Sakrament mit den Worten: *Ecce agnus Dei, ecce, qui tollit peccata mundi*, um den Glauben an dasselbe und das Verlangen nach ihm anzuregen, und fügt dann dreimal, stets in der Einheit, auch wenn mehrere Kommunikanten vorhanden sind, bei: *Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea*; reicht hierauf jedem Kommunikanten von der Epistelseite beginnend, die heilige Hostie und legt sie ihm, nachdem er über der Pyxis mit ihr ein Kreuz gezeichnet hat, auf die Zunge mit den Worten: *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen*<sup>3</sup>. Nach vollendeter Austheilung der Kommunion kehrt er zum Altare zurück, reponirt die Pyxis und setzt die Feier der heiligen Messe fort<sup>4</sup>. Die Austheilung der heiligen Kommunion ist

---

collocatum, ita ut nullum aliis sacris functionibus aut ecclesiasticis officiis impedimentum afferatur. Lampades coram eo plures, vel saltem una, die noctuque perpetuo colluceat; curabitque parochus, ut omnia, ad ipsius Sacramenti cultum ordinata, integra, mundaque sint et conserventur.

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. Sanctissimae Eucharistiae particulas frequenter renovabit. Hostiae vero consecrandae sint recentes; et ubi eas consecraverit, veteres primo distribuat vel sumat.

<sup>2</sup> Rit. Rom. Communio autem populi intra missam statim post Communionem sacerdotis celebrantis fieri debet (nisi quandoque ex rationabili causa post missam sit facienda), cum orationes, quae in missa post Communionem dicuntur, non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent.

<sup>3</sup> Rit. Rom. l. c.

<sup>4</sup> Rit. Rom. l. c. Finita communione revertitur ad altare, nihil dicens,

unter allen heiligen Messen gestattet, außer in der um Mitternacht gelese-  
nen ersten Messe am heiligen Weihnachtstage und in der Messe an  
der Vigilie vor Ostern am Charfreitag<sup>1</sup>.

Wird die heilige Kommunion außer der heiligen Messe gespendet,  
dann begibt sich der Priester nach vorausgehender Händewaschung, mit  
Chorroß und Stola von der Farbe des Tagesofficium angethan, unter  
Vortritt des Ministranten an den Sacramentsaltar, an welchem zu  
beiden Seiten des Tabernakels zwei Lichter brennen, und spendet die  
heilige Kommunion nach dem gleichen Ritus wie innerhalb der heiligen  
Messe<sup>2</sup>. Nach vollendeter Kommunion kehrt er zum Altar zurück und  
verrichtet das im Rituale vorgeschriebene Gebet<sup>3</sup>, abluirt seine Finger,  
mit denen er die heilige Hostie berührte, schließt die Pyxis und reponirt  
sie in den Tabernakel, den er mit dem Schlüssel absperret; er erteilt  
hierauf, gegen die Kommunikanten gewendet, diesen den Segen, indem  
er mit der rechten Hand ein Kreuz bildet und spricht: *Benedictio Dei  
omnipotentis Patris † et Filii et Spiritus Sancti descendat super  
vos et maneat semper. R. Amen.* Ist unmittelbar (vor oder) nach

non dat eis benedictionem, quia illam dabit in fine missae. Deinde dicit  
secreto: Quod ore sumsimus etc. ut in Missali, se purificat, et missam absolvit.

<sup>1</sup> S. R. C. 15. Maj. 1745.

<sup>2</sup> Rit. Rom. Sacerdos igitur ss. Eucharistiam ministraturus . . . lotis prius  
manibus superpelliceo indutus ac desuper stola coloris Officio illius diei con-  
venientis praecedente clerico seu alio ministro procedit ad altare manibus  
junctis, et accensis cereis facta prius et postea genuflexione extrahit pyxidem  
et illam super corporale depositam discooperit.

<sup>3</sup> Rit. Rom. Ubi vero omnes communicaverint, sacerdos reversus ad  
altare dicere poterit: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur  
memoria passionis ejus, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus  
datur.

V. Panem de coelo praestitisti eis,

Ministr. R. Omne delectamentum in se habentem.

Tempore paschali additur: Alleluja!

V. Domine, exaudi orationem meam.

R. Et clamor meus ad te veniat.

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

*Oremus.* Deus, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam  
reliquisti: tribue quaesumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria  
venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis jugiter sentiamus: Qui vivis  
et regnas etc. R. Amen.

Tempore paschali dicitur Oratio: Spiritum nobis, Domine, tuae charitatis  
infunde, ut quos sacramentis paschalibus satiasti, tua facias pietate concordes.  
Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.

der heiligen Messe die heilige Kommunion auszutheilen, dann behält der Priester die Planeta an und spendet sie in der angegebenen Weise<sup>1</sup>.

In besonderer Form wird die heilige Kommunion den Kranken gespendet, welche sie entweder der Andacht wegen oder als Wegzehrung (viaticum) empfangen<sup>2</sup>. In beiden Fällen wird ihnen das heilige Sakrament von der Kirche in's Haus getragen, in geziemender Kleidung, in einer Umhüllung, offen und unter Ehrenbezeugung, indem man es mit aller Ehrfurcht vor der Brust hält, und ein Licht vorgetragen wird<sup>3</sup>. Die Kleidung, welche die Kirche vorschreibt, ist das Superpelliceum mit Stola und Pluviale von weißer Farbe, sowie ein langes über die Schulter gelegtes Velum, das zur Verhüllung des allerheiligsten Sakramentes dient, das mit beiden Händen vor der Brust gehalten wird.

Vor dem Auszug aus der Kirche läßt der Pfarrer mit der Glocke ein Zeichen geben, um diejenigen, welche das allerheiligste Sakrament mit oder ohne Licht begleiten, besonders die Mitglieder der Bruderschaft des allerheiligsten Sakramentes, in die Kirche zu rufen. Er nimmt das Ciborium, das für die Kommunion der Kranken dient, in welcher mehrere, wenigstens zwei konsekrirte Hostien sich befinden, damit mindestens Eine übrig bleibe, um mit Ehrfurcht in die Kirche zurückgetragen zu werden. Eine genügt, wenn ein weiter und beschwerlicher Weg zu machen oder zu reiten ist, bei dringender Todesgefahr, oder wenn der Pfarrer gewiß weiß, daß er nach der heiligen Wegzehrung sogleich auch die letzte Oelung werde zu spenden haben<sup>4</sup>. Unter dem Vortritt eines Acolythen, welcher in einer Laterne Licht trägt, zweier Acolythen, von denen der eine Weihwasser mit dem Aspersorium, die Bursa mit dem Korporale, das Purifikatorium, der andere das Rituale und ein Glöcklein zum Läuten hält,

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. Quodsi contingat, absoluta Missa statim aliquos interdum communicare, tunc sacerdos adhuc planeta indutus sacram communionem eo modo, quo supra dictum est, ministrabit.

<sup>2</sup> Rit. Rom. Hortetur parochus infirmum, ut sacram communionem sumat, etiamsi graviter non aegrotet aut mortis periculum non immineat, maxime si festi alicujus celebritas id suadeat, neque ipse illam ministrare recusabit. Pro viatico autem ministrabit, cum probabile est, quod eam amplius sumere non poterit. Quodsi aeger sumto viatico dies aliquot vixerit, vel periculum mortis evaserit, et communicare voluerit, ejus pio desiderio parochus non deerit.

<sup>3</sup> Rit. Rom. l. c. Deferri autem debet hoc sanctum Sacramentum ab ecclesia ad privatas aegrotantium domos decenti habitu, superposito mundo velamine, manifeste atque honorifice, ante pectus cum omni reverentia et timore, semper lumine praecedente.

<sup>4</sup> Siehe Amberger, Pastoralth. III. S. 1201.

sowie der Lichter tragenden Begleiter, bringt der Pfarrer das Allerheiligste zum Kranken, unter einem Balдахin (Umbrella) einhersehreitend, wo derselbe angewendet werden kann, und Psalmen (Miserere) und Hymnen betend <sup>1</sup>.

Das Krankenzimmer soll nach der vorausgehenden Mahnung des Pfarrers gereinigt sein und in ihm ein mit weißen Linnen bedeckter Tisch zugerichtet werden, auf welchen das Allerheiligste gestellt wird. Lichter, sowie zwei Gefäße, das eine mit Wein, das andere mit Wasser gefüllt, werden bereit gehalten; vor der Brust des Kranken wird ein weißes Tuch ausgebreitet. Im Uebrigen wird nach dem Vermögen des Einzelnen der größte Schmuck aufgeboten <sup>2</sup>.

Bei dem Eintritt in das Haus des Kranken spricht der Priester den Versikel: Pax huic domui, worauf geantwortet wird: Et omnibus habitantibus in ea. Im Zimmer des Kranken stellt er das Allerheiligste auf den Tisch, auf welchem das Korporale ausgebreitet wurde, adorirt es mit den Anwesenden auf den Knien, besprengt den Kranken und sein Zimmer mit Weihwasser in gewöhnlicher Form und verrichtet hierauf vor dem heiligen Sakramente das vorgeschriebene Gebet <sup>3</sup>. Wenn der Kranke hinreichend disponirt ist, nöthigenfalls durch die sakramentale Absolution, wird ihm die heilige Kommunion gereicht. Es macht indessen einen kleinen Unterschied, ob sie aus Andacht oder als Wegzehrung em-

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. Praecedat semper acolythus vel alius minister deferens lanternam (noctu autem hoc Sacramentum deferri non debet, nisi necessitas urgeat); sequantur duo clerici vel qui eorum vices suppleant, quorum alter aquam benedictam cum aspersorio, et bursam cum corporali, quod supponendum erit vasculo SS. Sacramenti super mensa in cubiculo infirmi et cum linteolo purificatorio ad digitos sacerdotis abstergendos; alter hunc librum Ritualem deferat et campanulam jugiter pulset. Succedant deinde deferentes intorticia. Postremo sacerdos Sacramentum gestans elevatum ante pectus sub umbella, dicens Psalmum Miserere et alios Psalmos et Cantica.

<sup>2</sup> Rit. Rom. l. c. Praemoneat (parochus), ut aegri cubiculum mundetur, et in eo paretur mensa linteo mundo cooperta, in quo SS. Sacramentum decenter deponatur. Parentur luminaria, ac duo vascula, alterum cum vino, alterum cum aqua. Praeterea linteum mundum ante pectus communicandi ponatur, atque alia ad ornatum loci pro cujusque facultate.

<sup>3</sup> Rit. Rom. l. c.: V. Adjutorium nostrum in nomine Domini. R. Qui fecit coelum et terram. — V. Domine, exaudi orationem meam. R. Et clamor meus ad te veniat. — V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Oremus. Exaudi nos, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, et mittere digneris sanctum angelum tuum de coelis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

pfangen wird. Im erstern Fall weicht der Ritus in Nichts von jenem Ritus ab, welcher bei der Ausspendung der heiligen Kommunion in der Kirche außer der heiligen Messe eingehalten wird<sup>1</sup>. Es wird z. B. das Misereatur stets in der Mehrheit gesprochen, selbst wenn nur Einer kommunitirt<sup>2</sup>; bei der Darreichung der heiligen Hostie lauten die begleitenden Worte: *Corpus Domini nostri Jesu Christi etc.* Im zweiten Fall wird, wenn nur Einer das heilige Sakrament empfängt, das Misereatur etc. in der einfachen Zahl gesprochen<sup>3</sup>; die Formel, mit welcher die heilige Kommunion zum Genuße gegeben wird, lautet: *Accipe, frater (vel soror), Viaticum Corporis Domini nostri Jesu Christi, qui te custodiat ab hoste maligno et perducatur in vitam aeternam. Amen.*

Der Priester abluirt hierauf die Finger, mit denen er das Allerheiligste berührte; die Ablution wird dem Kranken zu trinken gegeben. Er verrichtet hierauf das vorgeschriebene Gebet<sup>4</sup>. Wenn das Allerheiligste noch in einer Partikel im Ciborium vorhanden ist, ertheilt er mit demselben dem Kranken den Segen in Kreuzesform und trägt es in derselben Weise, wie er es zum Kranken gebracht, in die Kirche zurück, wo er das vorgeschriebene Gebet verrichtet, den Begleitern die ihnen vom Papste verliehenen Ablässe verkündet, den Segen mit dem Allerheiligsten ertheilt und dieses in den Tabernakel reponirt<sup>5</sup>. Ist nach der Krankenkommunion das Allerheiligste nicht mehr vorhanden, dann ertheilt der Priester dem Kranken die Manualbenediction, legt die liturgische Kleidung ab und kehrt ohne Licht und Baldachin, das heilige Gefäß nicht offentragend, mit den Uebrigen zur Kirche oder nach Hause zurück<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Siehe oben S. 249 f.

<sup>2</sup> Vergl. Amberger, l. c. S. 1208, Anm. 3.

<sup>3</sup> Vergl. Amberger, l. c. S. 1205, Anm. 7. S. 823. n. 5.

<sup>4</sup> Rit. Rom. l. c. V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Oremus. Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro (vel sorori nostrae) sacrosanctum Corpus Domini nostri Jesu Christi, filii tui, tam corpori quam animae prosit ad remedium sempiternum: qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. R. Amen.

<sup>5</sup> Rit. Rom. l. c.

<sup>6</sup> Rit. Rom. l. c. Quodsi ob difficultatem, aut longitudinem itineris vel quia ea, qua decet reverentia, Sacramentum ad ecclesiam commode reportari non potest, sumpta fuerit una tantum particula consecrata, ut dictum est, tunc ea infirmo administrata, sacerdos, praedictis precibus recitatis, eum manu benedicit, et una cum aliis, privato habitu, extinctis luminibus, umbella demissa, latente pyxide, ad Ecclesiam vel domum quisque suam revertatur.

§ 35. Das Sacrament der Buße<sup>1</sup>.

83. Buße (*poenitentia* = *poenae tenentia*, von *poenam tenere*, Strafe aushalten) ist der Name für eine besondere Tugend, die der hl. Thomas den Potentialtugenden der Gerechtigkeit beizählt<sup>2</sup>. Sie befähigt zu Akten, in denen wir die begangenen Sünden in ihren Wirkungen, in wieferne sie eine Beleidigung Gottes sind, eine Makel und Strafe nach sich ziehen, verabscheuen, d. h. aufheben, zerstören und wegtilgen wollen. Ihr Materialobjekt sind nicht die aktuellen Sünden, die vorübergingen, aber einmal begangen, nicht mehr ungeschehen gemacht werden können, sondern deren traurige Folgen für uns, die noch einer Aenderung zum Bessern unterliegen. Ihr Formalobjekt ist die sittliche Güte, die darin liegt, ihr Materialobjekt zu verabscheuen, und die Gott zugefügte Beleidigung entsprechend zu kompensiren, statt dagegen indifferent zu sein oder sich der Verzweiflung zu überlassen. Ihr Tugendcharakter steht außer Frage, da ihre Akte mit der Vernunft übereinstimmen, Gegenstand göttlicher Gebote sind<sup>3</sup>; ihre Eigenart ergibt sich aus der Einzigkeit und Eigenthümlichkeit ihres Formalobjektes, weshalb sie weder mit der Religion, wie Cajetan behauptete, noch mit der Gerechtigkeit, wie Durandus annahm, noch mit den theologischen oder anderen Tugenden identificirt werden kann; ihre Akte können anderen Tugenden nicht unmittelbar angehören, was nicht ausschließt, daß sie sich als *actus imperati* derselben verhalten<sup>4</sup>. Wie wohl sie äußere Akte und Akte des sinnlichen Begehrungsvermögens nicht ausschließt, so ist sie doch als Willenstugend zu bezeichnen, da sie eine Beziehung zu einem Andern, zu Gott, dessen Beleidigung wieder gut ge-

<sup>1</sup> Literatur. *S. Cyprianus*, de lapsis; *S. Ambrosius*, de poenitentia libr. II. *S. Ephraem*, Paraeneses 76 ad poenitentiam. *S. Joannes Chrysostomus*, hom. IX. de poenit. Adhortatio ad Theodorum lapsum libr. II. *Petrus Lombardus*, lib. IV. dist. 14—29. *Decret. Gratiani*, de poenit. *S. Thomas*, III. q. 84—90. Supplem. q. 1—28. Catechismus Romanus, l. c.; *Martin. Azpilkueta (Navarrus)*, Enchiridion seu Manuale Confessoriorum et Poenitentium. c. 1—27. tom. III. opp. p. 25—391. *Gregor. de Valentia*, Disp. VII. gen. q. 1—20. p. 1454—1896. *Suarez*, de Sacramento poenitentiae. *S. Alphons.* l. c. lib. VI. n. 425—705. hom. apost. tract. XVI. 1—183. *Gury*, l. c. II. p. 282—652. *Müller*, l. c. III. cp. IV. § 105—171. p. 228—385. *Oswald*, l. c. II. S. 1 bis 252. *Amberger*, Pastoraltheologie III. S. 519—798. *Venger*, P.-Theol. II. §§ 111—114. S. 572—632. III. §§ 154—174. S. 409—661. *Tappehorn*, Anleitung zur Verwaltung des heiligen Bußsacramentes. Dülmen 1878.

<sup>2</sup> Summ. Th. III. q. 85. a. 3. ad 2.

<sup>3</sup> *S. Thom.*, l. c. q. 85. a. 1.

<sup>4</sup> *S. Thom.*, l. c. q. 85. a. 2.



macht werden soll, einschließt<sup>1</sup>. Sie ist als übernatürliche Tugend aufzufassen und als Habitus und nach ihren Akten zu würdigen. Der Habitus wird mit der heiligmachenden Gnade denjenigen, die dessen fähig sind, verliehen. Das sind alle und nur jene Gerechten, welche von Natur aus einen wandelbaren, der Sünde fähigen Willen haben und nach ihrem natürlichen Zustande sündigen können oder früher gesündigt haben. Wo beides oder eines fehlt, kann die Buße nicht eingegossen werden. So war und ist sie als Habitus nicht in Jesus Christus, der wegen seiner hypostatischen Union keinen abfälligen Willen und keine Möglichkeit der Sünde hatte; sie ist nicht in den Engeln, die nie gesündigt haben, da sie keinen wandelbaren Willen besitzen und im Falle sie sündigten, keine Buße würden geübt haben. Man kann mit Soto, Gregor von Valentia zugeben, daß sie in der allerseeligsten Jungfrau Maria war, die zwar thatsächlich nie gesündigt hat, nach ihrem Zustand jedoch, in dem sie sich auf Erden befand, abgesehen von dem Gnadenprivilegium, dessen sie sich zur Vermeidung aller, auch der kleinsten Fehler erfreute, hätte sündigen können und in bedingter Weise in der Form: wenn ich sündigte, würde ich Buße thun, Buße üben konnte. Sie wird als Habitus den Unmündigen in der heiligen Taufe verliehen; sie bleibt den Erwachsenen, die ohne Sünde leben, und kann von ihnen bedingt geübt werden. Sie ist in den Heiligen im Himmel als Zeichen ihres Triumphes über die vergangenen Sünden vorhanden. Während der Habitus der Buße unmittelbar von Gott verliehen und der Seele eingegossen wird, werden die Bußakte vom Menschen unter Anregung und Hülfe der aktuellen Gnade gesetzt. Ehe sie zu Stande kommen, müssen andere Akte in ihm vorausgehen, außer der anregenden Einwirkung Gottes der Glaube, die Furcht vor den göttlichen Strafen, die Hoffnung der Verzeihung durch Christus, die Liebe und die kindliche Furcht, welche sich scheut, von Gott, dem liebenden Vater, getrennt zu werden. Letztere bildet das unmittelbare und nächste Princip, aus welchem die Akte der Buße hervorgehen<sup>2</sup>. Die

<sup>1</sup> S. Thom., 1. c. a. 4. I. II. q. 56. Gregor. de Valentia. Disp. VII. q. II. p. 1513. Neque obstat, quod actus etiam exteriores itemque appetitus sensitivi, ut tristitia etc. sunt etiam actus virtutis poenitentiae. Non enim secundum se absolute illi producuntur ab ipsa virtute poenitentiae: sed eatenus quidem in genere moris dicuntur esse actus poenitentiae, quatenus per electionem voluntatis referuntur ad poenitentiae objectum, ut actus exterior virtutis temperantiae v. g. non alia ratione ejus virtutis actus dicitur, nisi quatenus in genere moris refertur ad illius objectum.

<sup>2</sup> S. Thomas, 1. c. a. 5. Sic igitur patet, quod actus poenitentiae a timore

Acte, in denen sich die Buße darstellt, sind: der innere Schmerz über die begangenen Sünden, der Vorsatz, Gott nicht mehr zu beleidigen, das Bekenntniß der Sünden, die Genugthuung für die inkurrirten zeitlichen Strafen, Acte, denen gemeinsam zukommt, die Sünde zu verabscheuen und für die Tilgung ihrer Folgen thätig zu sein, und die zu diesem Zwecke in ihrer Vollzahl nothwendig erscheinen. Die Behauptung Martin Luther's, die Buße bestehe ohne Rücksicht auf die begangenen Sünden lediglich in der kräftigen Lebensbesserung, steht mit der heiligen Schrift und Ueberlieferung, mit dem Wesen der Buße im Widerspruch und ist von der Kirche als Irrlehre verworfen worden<sup>1</sup>. Buße zu wirken, ist allen Menschen, welche gesündigt haben, unumgänglich nothwendig, um wiederum zum Heil zu gelangen. Das natürliche und göttliche Sittengesetz scharfen dieses als schwer obligirende Pflicht ein.

Gegensatz der Tugend der Buße ist die Unbußfertigkeit, welche entweder ein erschwerender Umstand der Sünden, die vorhanden sind, oder eine besondere Sünde ist, letzteres dann, wenn die Pflicht, Buße zu wirken, besteht, z. B. in der Todesgefahr, und nicht erfüllt wird. Acte der Buße auf Seite des Pönitenten bilden mit der priesterlichen Lossprechung einen Bestandtheil des Sacramentes der Buße<sup>2</sup>, wiewohl die Acte der Tugend und buß, was der Empfang des Bußsacramentes fordert, sich nicht vollständig decken.

84. Die Buße als Sacrament ist jenes Sacrament des neuen Bundes, in welchem dem Christen, welcher nach der Taufe gesündigt hat, durch die juridische Lossprechung von Seite des legitimen Priesters, die Sünden nachgelassen werden, wenn er dieselben bereut, beichtet und Genugthuung zu leisten verspricht<sup>3</sup>. Während die Montanisten und Nova-

---

*servili procedit sicut primo motu affectus ad hoc ordinato, a timore autem filiali sicut ab immediato et proximo principio.*

<sup>1</sup> *Joel* 2, 12, 13; *Jerem.* 8, 6; *Baruch* 2, 18; *Ezech.* 18, 21; *Mich.* 4, 10; *Isai.* 1, 16—18; 38, 15; *Luc.* 13, 3; 15, 18. *II Cor.* 7, 9. *Act.* 3, 19. *Errores 41 M. Lutheri damn. a Leone X.* 5. Tres esse partes poenitentiae, contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura nec antiquis sanctis christianis doctoribus. 7. Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius: de caetero non facere, summa poenitentia; optima poenitentia nova vita. C. Trid. sess. XIV. cp. 4. cc. 4, 5.

<sup>2</sup> *S. Thomas*, l. c. q. 84. a. 1. 2. q. 85. a. 1. ad 1.

<sup>3</sup> *Schwetz*, l. c. p. 172. Quod definiri potest Sacramentum novae legis, in quo per absolutionem legitimi sacerdotis homini baptizato peccata post

tianer in Abrede stellten, daß die nach der Taufe begangenen schweren Sünden nachgelassen werden können, läugneten die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, daß die Nachlassung der genannten Sünden durch ein wahres Sakrament sich vollziehe. Gegen die Einen ist mit der katholischen Kirche daran festzuhalten, daß es im neuen Bunde ein Mittel gibt, die nach der Taufe begangenen Sünden zu tilgen, wie aus der heiligen Schrift und Ueberlieferung hervorgeht<sup>1</sup>, gegen die Anderen, daß dieses Mittel ein wahres, von der Taufe verschiedenes Sakrament des neuen Bundes ist<sup>2</sup>. Wenn diese letztere Behauptung bewiesen ist, dann ist zugleich auch der Beweis für die Wahrheit der ersteren Behauptung geliefert.

Die Buße ist ein Sakrament, weil sich bei ihr alles findet, was zum Wesen des Sakramentes erfordert wird; es ist die Einsetzung und Anordnung der Buße als einer heiligen religiösen Handlung durch Jesus Christus im Evangelium dokumentirt<sup>3</sup>; es ist ein äußeres, aus Materie und Form bestehendes Zeichen vorhanden, das sich von dem äußeren Zeichen der übrigen Sakramente, besonders jenem der Taufe, unterscheidet, nämlich die Akte des bußfertigen Sünders und die in Form eines richterlichen Spruches sich vollziehende Losprechung des Priesters; es ist eine Gnade gegeben, die Nachlassung der Sünden in Bezug auf Schuld und Strafe und in Verbindung damit die Verleihung der ersten oder zweiten heiligmachenden Gnade. Eigenthümlich ist diesem Sakramente, daß es nach Anordnung unsers Herrn in Form eines Gerichtes zu verwalten ist, das sich von einem weltlichen Gericht in vielfacher Hinsicht wesentlich unterscheidet<sup>4</sup>. Denn bei jenem Gerichte verhandeln nur der Empfänger und Priester, von denen jener zugleich der Schuldige, Ankläger und Zeuge

---

baptismum commissa, si illa contritus atque satisfactorius confessus fuerit, remittuntur, atque ipse Deo reconciliatur.

<sup>1</sup> Joann. 20, 23. Matth. 16, 19; 18, 18.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. poen. c. 1. Si quis dixerit, in catholica ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo Domino nostro institutum: a. s. c. 2. Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari: a. s.

<sup>3</sup> Matth. 16, 19; 18, 18. Joann. 20, 23.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XIV. c. 9. poenit. Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat, se esse absolutum, aut sacerdos non serio, sed joco absolvat: a. s.

ist, während dieser mit Ausschluß von beratenden Besitzern allein das Urtheil zu sprechen hat, das nicht eine Verurtheilung, sondern eine Freisprechung ist, und der über Alles, was in diesem Gerichtshofe verhandelt wird, das tiefste Stillschweigen gegen Jedermann zu beobachten hat.

85. Wiederholt hat der Erlöser seinen Aposteln das Versprechen gegeben, ihnen eine Schlüsselgewalt, die Vollmacht, auf Erden zu binden und zu lösen, was auch im Himmel gebunden und gelöst sein soll, zu verleihen; so dem heiligen Petrus<sup>1</sup>, später den Aposteln insgesammt<sup>2</sup>. Mit Bezugnahme auf diese Verheißung wird die in der Kirche vorhandene Gewalt der Sündennachlassung die Schlüsselgewalt genannt. Was der Erlöser vor seinem Leiden den Aposteln in Aussicht gestellt hatte, das erfüllte er nach seiner Auferstehung von den Todten. Bei einer Erscheinung, die er ihnen zu Theil werden ließ, sprach er: Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch. Nach diesen Worten hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den heiligen Geist: deren Sünden ihr nachlasset, denen sind sie nachgelassen; und deren Sünden ihr behaltet, denen sind sie behalten<sup>3</sup>. Es ist eine ganz gewalthätige, durch Nichts begründete und mit dem Wortlaute der Stelle im Widerspruch stehende Erklärung, wenn die Reformatoren in den angeführten Worten die Uebertragung des Lehramtes ausgedrückt finden wollten<sup>4</sup>.

86. Wie bei übrigen Sakramenten ist auch in der Buße eine Materie vorhanden, die das Eigenthümliche hat, daß sie zerstört und entfernt

<sup>1</sup> *Matth.* 16, 19. Et tibi dabo claves regni coelorum: et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.

<sup>2</sup> *Matth.* 18, 18. Amen dico vobis: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo.

<sup>3</sup> *Joann.* 20, 21–23. Dixit ergo eis iterum: Pax vobis. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis: et quorum retinueritis, retenta sunt.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 1. c. 3. Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (*Joann.* 20, 23): non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit, detorsit autem contra institutionem hujus sacramenti ad auctoritatem praedicandi evangelium:

a. s.

werden soll, dem Brennstoff vergleichbar, der im Verbrennungsproceß aufgelöst wird. Sie wird in die entfernte und nähere unterschieden. Die entfernte Materie bilden alle nach der Taufe begangenen Sünden, die nähere dieselben Sünden, in wieferne sie von dem Pönitenten in entsprechenden Bußakten, nämlich Reue, Beicht und dem Willen der Genugthuung, der kirchlichen Schlüsselgewalt unterstellt werden.

87. Zur entfernten Materie gehören alle nach der Taufe begangenen Sünden, ohne Ausnahme, wie aus der von Jesus Christus den Aposteln übergebenen unbeschränkten Vollmacht, die Sünden nachzulassen, unwiderleglich erhellt, wie die katholische Kirche immer glaubte, weshalb sie die grausame Irrlehre der Montanisten und Novatianer, denen sich in neuerer Zeit die Socinianer angeschlossen, die behaupteten, die schweren Sünden könnten nicht mehr nachgelassen werden, besonders dann nicht, wenn für die Besserung des Lebens die erforderliche Zeit fehle, einmüthig verwarf<sup>1</sup>.

In der entfernten Materie ist wiederum die nothwendige und die freie oder genügende Materie zu unterscheiden. Die nothwendige Materie sind die nach der Taufe begangenen schweren Sünden, die der kirchlichen Schlüsselgewalt noch nicht direkt unterstellt wurden. Sie heißen nothwendige Materie, weil sie in Folge des göttlichen Gebotes gebeichtet werden müssen und anders ordentlicher Weise nicht nachgelassen werden können<sup>2</sup>. Die freie und genügende Materie bilden die nach der Taufe begangenen läßlichen Sünden und solche schwere oder läßliche Sünden, welche schon früher gebeichtet wurden, dessenungeachtet aber wiederholt der kirchlichen Schlüsselgewalt unterstellt werden. Sie heißen freie Materie, weil ein göttliches Gebot, sie zu beichten, nicht nachgewiesen, und ihre Verzeihung durch viele andere Mittel erzielt werden kann; sie heißen genügende Materie, weil die sacramentale Losprechung erteilt werden darf, wenn nur eine läßliche Sünde oder eine bereits gebeichtete Sünde, sie sei schwer oder läßlich, der kirchlichen Schlüsselgewalt unterstellt wird<sup>3</sup>.

Daß läßliche Sünden gebeichtet werden können, also Materie der Buße sind, ergibt sich aus der von Jesus Christus den Aposteln gegebenen unumschränkten Vollmacht der Sündennachlassung, von der auch die läßlichen Sünden nicht auszunehmen sind, die Schuld und Strafe

<sup>1</sup> *S. Cyprianus*, Ep. 54. *S. Ambrosius*, de poenit. I. 3, 10. *S. Augustinus*, de agone Chr. 31, 33.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. ep. 5. c. 7.      <sup>3</sup> *Ibid.*

nach sich haben, so wie aus der in allen Jahrhunderten sich gleichen Praxis in der katholischen Kirche<sup>1</sup>. Die Einwendung der Janzenisten, durch die Beichten der läßlichen Sünden würden die Beichten zu häufig und dadurch verächtlich gemacht, ist durchaus unbegründet<sup>2</sup>. Daß bereits gebeichtete und direkt durch die Absolution nachgelassene Sünden nochmals als sufficiente Materie der Schlüsselgewalt unterstellt werden können, involviret keinen Widerspruch, weder von Seite des Beichtenden, noch von Seite des absolvirenden Priesters, noch von Seite Gottes. Wie der Beichtende die in der Beicht nachgelassene Sünde wiederholt mit Nutzen bereuen kann, so kann er sie auch bekennen, da letzteres mit ersterem organisch zusammenhängt. Der absolvirende Priester, der eine bereits nachgelassene Sünde wieder nachläßt, wiederholt und bestätigt dadurch nur ein früheres Urtheil, was bei allen Gerichten zulässig ist; die Bestätigung dieses Urtheiles ist geeignet, dem Pönitenten mehr Sicherheit, Trost und Beruhigung zu verleihen. Wenn es keinen Widerspruch einschließt, daß ein Mensch die einmal erlittene Beleidigung wiederholt vergibt, so kann es auch nicht widersprechend sein, wenn dieses Gott thut, der seine Verzeihung von der priesterlichen Losprechung bedingt sein läßt<sup>3</sup>. Der absolvirende Priester vermittelt dem Empfänger die die Sünden tilgende heiligmachende Gnade, die von ihm als erste oder zweite entgegengenommen wird, je nachdem sie vor der Absolution fehlte oder vorhanden war. Wie derjenige, welcher mit vollkommener Reue beichtet und deswegen schon vor der Absolution entschündigt ist, mit Nutzen beichtet und die Absolution empfängt, so nicht minder derjenige, welcher die schon gebeichtete Sünde auf's Neue der kirchlichen Schlüsselgewalt unterstellt.

88. Da hinsichtlich der eigentlichen nächsten Materie der Buße eine kirchliche Entscheidung nicht vorliegt, so haben sich mehrere von einander abweichende Meinungen der Theologen hierüber gebildet. Einige hielten dafür die Erhebung der Hand, die der absolvirende Priester während

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 5. poenit. Venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt.

<sup>2</sup> Pius VI. Auctorem fidei. Prop. 39. Declaratio synodi de peccatorum venialium confessione, quam optare se ait non tantopere frequentari, ne nimium contemptibiles reddantur hujusmodi confessiones: temeraria, pernicioosa, sanctorum ac piorum praxi a sacro Concilio Tridentino probatae contraria.

<sup>3</sup> Matth. 16, 19; 18, 18.

der Ertheilung der Lossprechung vorzunehmen hat<sup>1</sup>. Gegen sie behauptet mit Recht der hl. Thomas, daß diese Hand-Erhebung oder =Auflegung zur Giltigkeit der Absolution nicht wesentlich nothwendig ist<sup>2</sup>, weßwegen sie nicht als nächste Materie diene, die nicht vermischt werden könnte. Duns Skotus, welcher das Wesen dieses Sakramentes in die Absolution verlegte, erachtete eine eigentliche nächste Materie gar nicht für nothwendig, während er Reue, Beicht und Genugthuung nur forderte, um die Wirkungen des Sakramentes zu erlangen. Allein diese Meinung ist schon weßwegen nicht zu billigen, weil nach ihr die Buße nicht mehr als Sakrament betrachtet werden könnte, zu dessen Wesen gehört, daß sein äußeres Zeichen aus Materie und Form besteht. Durandus hielt für die wesentliche nächste Materie nur das Sündenbekenntniß und behauptete von Reue und Genugthuung, sie seien nothwendig, jene als Disposition zum Sündenbekenntniß, diese als Bedingung, die Wirkung des Sakramentes zu erlangen. Dieser Auffassung steht aber entgegen, daß nach ihr die organisch verbundenen Theile der Buße gewaltsam getrennt und zum Theil verschiedenartigen Zwecken zugewendet würden. Die Mehrzahl der Theologen hält für die eigentliche nächste Materie nach dem Wortlaut des *Rituale Romanum*<sup>3</sup> Reue, Sündenbekenntniß und Genugthuung, die vom Concilium von Trient als drei Theile der Buße bezeichnet werden<sup>4</sup>.

Diese Auffassung enthält ohne Zweifel Wahres in sich, wird aber der Lehre des Tridentinum insoferne nicht vollständig gerecht, als dieses Reue, Beicht und Genugthuung des Pönitenten nicht als eigentliche, sondern als Quasi-Materie oder als Materie im uneigentlichen Sinne, und als Theile nicht ausdrücklich des Bußsakramentes, sondern schlechthin der Buße bezeichnet, unter welcher möglicher Weise auch die gleichnamige

<sup>1</sup> Rit. Rom. Nach dem *Misereatur tui etc.* lautet die Rubrik: *Deinde dextera versus poenitentem elevata dicit: Indulgentiam etc.*

<sup>2</sup> *S. Thom.* 1. c. q. 84 a. 4. ad 3.

<sup>3</sup> Rit. Rom. 1. c. Cum autem ad illud constituendum tria concurrant, materia, forma et minister: illius quidem remota materia sunt peccata, proxima vero sunt actus poenitentis, nempe contritio, confessio et satisfactio etc.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XIV. c. 4. poenit. Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores sc. incussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis, sibi per Christum remissa peccata: a. s.

Tugend verstanden werden kann. Genauer, der Wahrheit näher dürfte sein, anzunehmen, die eigentliche nächste Materie bilde die entfernte, in wieferne sie der kirchlichen Schlüsselgewalt unterstellt wird von Seite des Pönitenten, der sich zu diesem Zwecke der drei Akte der Tugend der Buße, der Reue, der Beicht und Genugthuung bedient. Die zwei ersten Akte, Reue und Beicht, gehen der Sündennachlassung durch die Form (Absolution) voraus und bereiten auf sie vor; sie sind die wesentlichen Bestandtheile der Quasi-Materie; der dritte Akt, die Genugthuung, soll die bereits erlangte Sündenverzeihung vollenden; sie ist ein integrierender Bestandtheil der Quasi-Materie, d. h. nothwendig, um die vollen Wirkungen zu erlangen, ohne jedoch die Gültigkeit der Spendung zu bedingen. Dadurch wird klar, warum einerseits die genannten drei Akte als Quasi-Materie bezeichnet werden, da sie nicht unmittelbar mit der Form in Berührung kommen, und warum sie andererseits zur Nachlassung der Sünden ganz nothwendig erfordert werden, da in ihnen sachgemäß die Unterwerfung unter die kirchliche Schlüsselgewalt sich vollzieht<sup>1</sup>. Ebenso leuchtet ein, daß diese drei Akte durch den gemeinsamen Zweck, dem sie dienen, eine Einheit darstellen. Das *Rituale Romanum* ist im Sinne des *Tridentinum* zu verstehen.

89. Der erste Bußakt, in welchem sich die Unterstellung der nach der Taufe begangenen Sünden unter die kirchliche Schlüsselgewalt vollzieht, ist die Reue, welche die Ursache und Voraussetzung der übrigen dem gleichen Zwecke dienenden Bußakte ist. Das Concil von Trient erklärt, sie sei ein Schmerz der Seele und ihr Abscheu in Bezug auf die begangene Sünde, mit dem Voratz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen<sup>2</sup>. Abscheu gegen die begangene Sünde und Schmerz über sie haben zu ihrem Objecte die Sünde, wie sie der Vergangenheit angehört; sie suchen objectiv die Folgen der Sünden, die noch einer Aenderung zum Bessern unterliegen können, Mangel, Strafe u. s. w. aufzuheben und zu zerstören, subjectiv den Affekt zur begangenen Sünde zu ertöden und zu beseitigen. Dabei prädominirt der Abscheu oder Haß gegen die Sünde gegen den Schmerz über sie, da jener das vorzüglichere Moment in der Reue ist und dem Schmerze, der aus ihm hervorgeht, die rechte Beschaffenheit verleiht, wiewohl nicht in Abrede zu stellen ist, daß auch

<sup>1</sup> *Franzelin*, de Sacramentis in genere p. 38, 39. *Schwetz*, l. c. p. 173.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 4. poenit. Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero.



umgekehrt der rechte Schmerz den Abscheu einschließt und mit sich führt. Der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, hat ein Object, das der Zukunft angehört; er schließt die Verübung künftiger Sünden aus und ertödtet den Affect zu denselben. Der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, enthält den Entschluß, das zu erfüllen, was Gott zur Pflicht gemacht hat, um die Nachlassung der Sünden zu erlangen, weil die Verweigerung dieser Pflichterfüllung sündhaft wäre und die vorausgegangene Reue aufheben müßte<sup>1</sup>. Beides, der auf die Vergangenheit sich beziehende Haß gegen die Sünde und der auf die Zukunft sich richtende Vorsatz der Meidung der Sünden und der Besserung des Lebens, ist gleichmäßig nothwendig, um den Begriff der Reue vollständig zu erschöpfen. Die Reue muß sein:

1. innerlich; sie komme sowohl als Haß und Abscheu gegen die Sünde, wie als Schmerz über sie aus dem Willen, von dem auch die Sünde ihren Ausgang nahm. In diesem Ursprung bekundet sie zugleich ihre Wahrheit und Aufrichtigkeit und unterscheidet sich von der bloß fingirten, äußerlichen<sup>2</sup>;

2. ausdrücklich erweckt, explicite vorhanden, zum Unterschied von einer bloß implicate, sei es in der Liebe Gottes, sei es im Vorsatz, zu beichten, eingeschlossenen, die für den giltigen Empfang dieses Sacramentes nicht ausreichen würde<sup>3</sup>;

3. dem Princip und Motiv nach übernatürlich; sie ist dieses dem Princip nach, wenn sie in uns mittels der göttlichen Gnade entsteht<sup>4</sup>; sie ist es dem Motive nach, wenn sie auf einem im Lichte des göttlichen Glaubens oder der übernatürlichen Klugheit erkannten Beweggrund beruht und aus ihm hervorgeht, wozu sich auch die Furcht vor der Hölle, die Hoffnung auf den Himmel, die Erkenntniß der Häßlichkeit und Schädlichkeit der Sünde eignen<sup>5</sup>. Die bloß natürliche Reue, welche mit bloß natürlichen Kräften zu Stande gebracht wird und aus bloß natürlichem Motiv hervorgeht, ist je nach der Beschaffenheit dieses Motivs sittlich

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius; et in homine post baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur.

<sup>2</sup> Joel 2, 12. 13. <sup>3</sup> Voit, l. c. n. 491.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. VI. c. 3.

<sup>5</sup> Propp. damn. ab *Alexandro VIII.* n. 14. Timor gehennae non est supernaturalis. 15. Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis.

schlecht, indifferent oder gut; aber auch die natürlich gute Reue ist für den Empfang des Bußsakramentes insuffizient<sup>1</sup>;

4. allgemein, d. h. sie muß sich als Schmerz über alle begangenen schweren Sünden, als Haß und Abscheu über die schweren Sünden überhaupt erstrecken, wie sich auch der Vorsatz, die Sünden zu meiden, auf alle Sünden zu beziehen hat. Nur durch diese allgemeine Reue kann man sich von den Sünden vollständig ab- und zu Gott hinwenden, während die Anhänglichkeit auch nur an Eine schwere Sünde mit der Liebe und Freundschaft Gottes unvereinbar wäre. Darum fordert die heilige Schrift<sup>2</sup> für die Befehung des Sünders die Buße von allen Sünden, und erklärt die Kirche die Buße für eine falsche, die nur einige, nicht alle Sünden einschließt<sup>3</sup>. Nicht ist gefordert, daß der Sünder so viele Akte des Reueschmerzes erwecke, als er schwere Sünden begangen hat, oder daß er jede einzelne schwere Sünde mit einem distincten Reueakt bereue, wiewohl dieses, wenigstens hinsichtlich der größeren schweren Sünden, zu rathen ist, nicht um die Nachlassung ihrer Schuld zu erlangen, sondern um sie auch wurzelhaft auszutilgen; es genügt vielmehr Ein Akt des Reueschmerzes, der aus einem gemeinsamen übernatürlichen Motive hervorgehend, alle begangenen schweren Sünden zumal einschließt. Die Reue über die läßlichen Sünden, von denen eine ohne die übrigen nachgelassen werden kann, muß nicht in gleicher Weise, wie die Reue über die schweren Sünden, allgemein sein;

5. mindestens appetitativ die höchste, d. h. der Sünder muß die Sünde mehr hassen und verabscheuen, als alle anderen Uebel, weil sie als Beleidigung Gottes das größte Uebel ist; er muß entschlossen sein, jede entgegenstehende Liebe zu irgend einem Gute, jeden entgegenstehenden Abscheu vor einem Uebel dem in der Reue enthaltenen Abscheu gegen die Sünde nachzusetzen. Anders würde sich der Wille nicht absolut und für

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* n. 57. Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam.

<sup>2</sup> *Ezech.* 18, 21. Si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis, quae operatus est, et custodierit omnia praecepta mea, vita vivet et non morietur.

<sup>3</sup> Conc. Lateran. II. ao. 1139 c. 22. Falsam autem poenitentiam esse constat, cum spretis pluribus (peccatis) de uno solo poenitentia agitur, aut cum sic agitur de uno, ut non discedatur ab alio. Unde scriptum est, qui totam legem observaverit, offendit autem in uno, factus est omnium reus, sc. quantum ad vitam aeternam. Sicut enim, si peccatis omnibus esset involutus, ita, si in uno tantum maneat, aeternae vitae janua non intrabit.

jeden Fall von der Sünde abwenden<sup>1</sup>. Es wäre zwar wünschenswerth, daß die Reue des Sünders auch intensiv die höchste wäre; allein zur Nachlassung der Sünden ist dieses nicht nothwendig gefordert, schon deswegen nicht, weil der sinnlich empfindbare Reueschmerz, in wieferne er hier in Frage kommt, nicht immer in der Gewalt des Menschen liegt und deshalb auch nicht zur Pflicht gemacht werden kann; nicht wird gefordert, weder daß die Reue so groß sei, als sie dem Menschen durch Anstrengung aller Kräfte nur irgendwie möglich ist, weil wir in diesem Fall niemals mit Sicherheit wissen könnten, ob wir unserer Pflicht genügt haben; noch daß der Empfänger Vergleiche anstelle zwischen den schwersten sinnlich fühlbaren Uebeln einerseits, z. B. dem Feuertod, Martyrium u. s. w., und dem Meiden der Sünde anderseits, und sich so für die Meidung der Sünde entscheide, da solche Vergleiche mehr nur die Phantasie, als den Willen beschäftigen und vielfach die Disposition der Seele aufheben; noch daß sie von längerer Dauer sei, da sie in einem Augenblicke eintreten kann und dann giltig ist<sup>2</sup>;

6. sakramental, d. h. sie muß sich auf den Empfang des Bußsakramentes beziehen und mit der priesterlichen Aussprechung, der Form, im Zusammenhang stehen. Die Reue ohne Beziehung auf den Empfang des Bußsakramentes, z. B. am Schluß des Partikularexamens und der täglichen Gewissenserforschung, scheint nicht geeignet zu sein, die Sünden der Schlüsselgewalt zu unterstellen. Die Reue muß unbedingt vor der Absolution erweckt werden und während derselben andauern entweder physisch oder moralisch, physisch, wenn die Reue aktuell sich fortsetzt, bis die Form gesprochen ist, moralisch; wenn sie wenigstens in ihren Wirkungen während der Absolution noch gegenwärtig ist. Die voraus aktuell erweckte darf, um während der Absolution moralisch noch anzudauern, nicht vorher revocirt werden, weder direkt noch indirekt. Die indirekte Revokation vollzieht sich in der schweren Sünde, welche nach der aktuellen Reue begangen wurde, während durch eine läßliche Sünde oder eine in sich indifferente Handlung die Reue über schwere Sünden nicht revocirt wird. Wie lange ohne Revokation der Reueakt moralisch sich fortsetzt, darüber weichen die Meinungen von einander ab. Für zu

<sup>1</sup> *Matth.* 10, 37. Qui enim amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus: et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus.

<sup>2</sup> *Leo I.* ad Theodorum, ep. 91. Misericordiae Dei nec mensuras possumus ponere nec tempora definire, apud quem nullas patitur veniae moras vera conversio.

lar gilt die Meinung, der Reueakt dauere ohne Revokation moralisch ein oder zwei Jahre lang; weniger sicher und deswegen in der Praxis unerlaubt ist die Ansicht jener, welche ihm eine moralische Andauer von vier bis acht Tagen zuschreiben; mehr hat für sich die Meinung, er dauere moralisch zwei bis vier Stunden, höchstens einen Tag oder eine Nacht, vorausgesetzt, daß er absichtlich mit Beziehung auf die künftige Beicht erweckt wurde<sup>1</sup>. Die Reue soll nach der natürlichen Ordnung nicht bloß der Absolution, sondern auch der Beicht vorausgehen, auf sie aktuell oder virtuell einwirken, so daß sie nicht bloß ein historisches Referat, eine Erzählung, eine faktische Anklage, sondern ein reuevolles schmerzliches Bekenntniß der begangenen Sünden wird. Es ist zwar, nach der mehr allgemeinen Meinung der Theologen, die Absolution nicht ungiltig, wenn der Pönitent erst nach der Beicht, jedoch vor der Absolution, die Reue erweckt, allein für die Praxis ist es durchaus zu empfehlen, die Reue schon der Beicht vorausgehen und auf sie einwirken zu lassen, wenn auch das Tridentinum in der Erklärung der Eigenschaften der Reue eine solche Beziehung nicht ausdrücklich erwähnt, da stets die Gefahr vorhanden ist, daß es der Pönitent in der kurzen Zeit zwischen Beicht und Absolution zur nothwendigen Reue nicht mehr bringen und vor der nothwendigen Disposition von der Absolution überrascht werde, wodurch ein Sakrilegium begangen würde. Wer nach erlangter Absolution nochmals beichtet, z. B. eine vergessene Sünde wiederholt, müßte nothwendig wieder die Reue erwecken, selbst wenn die für die erste Beicht erweckte Reue noch moralisch andauert, da dieser die genügende Beziehung auf die zweite Absolution fehlt<sup>2</sup>.

Die Reue wird als vollkommene und unvollkommene unterschieden; jene (*contritio perfecta* oder *contritio* schlechtthin genannt) geht aus der vollkommenen Liebe Gottes, welche Gott, das höchste Gut an und für sich, zum Formalobjekt hat, hervor und bewirkt, wie diese<sup>3</sup>, schon vor dem Empfang des Bußsacramentes die Rechtfertigung, d. i. die Nachlassung der Schuld und ewigen, sowie eines Theiles der zeitlichen Strafe, wenn sie mit dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Ver-

<sup>1</sup> S. *Alphonsus*, h. a. tr. XVI. 20.

<sup>2</sup> E. Müller, l. c. I. III. tr. II. § 116. n. 257. Anders Voit, l. c. n. 508, jedoch mit dem Beisatz: In praxi tamen praestat, novum elicere dolorem, ut tutius procedatur in iis, quae pertinent ad valorem sacramenti.

<sup>3</sup> *Prov.* 8, 18. Ego diligentes me diligo. *Joann.* 14, 21 Qui diligit me, diligitur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. *Luc.* 7, 47. *I. Petr.* 4, 8.

langen, das Sakrament der Buße zu empfangen, verbunden ist, welches Verlangen nicht in jedem Augenblicke, sondern dann, wenn das göttliche oder kirchliche Gebot, das Bußsakrament zu empfangen, obligirt<sup>1</sup>. Die entgegengesetzte Lehre, die vollkommene Reue rechtfertige nur in einzelnen Fällen und wenn sie höchst intensiv ist, ist in der Irrlehre des Bajus vom apostolischen Stuhl verworfen worden<sup>2</sup>. Es kann zwar die Absolution mit der vollkommenen Reue empfangen werden; ja sie bildet die bessere Disposition dazu; aber sie wird zum gültigen Empfang nicht nothwendig gefordert; es genügt vielmehr auch die unvollkommene Reue, die als *contritio imperfecta* oder *attritio* bezeichnet und als Reue, welche aus der unvollkommenen Liebe Gottes, die Gott, der unser höchstes Gut ist, zum Formalobjekt hat, hervorgeht, sich von der vollkommenen Reue nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ und spezifisch unterscheidet, wie in gleicher Weise die unvollkommene Liebe Gottes von der vollkommenen unterschieden ist. Die unvollkommene Reue hat zu ihrem Motiv die im Lichte des Glaubens erkannte Häßlichkeit der Sünde als Beleidigung Gottes oder die von der Gnade angeregte Furcht vor der Hölle und ewigen Verwerfung, welche Furcht die Strafe um der Schuld willen fürchten läßt und deswegen die Sünde meidet, den direkten und indirekten Affekt zu ihr ausschließt (*timor simpliciter servilis*)<sup>3</sup>. Sie ist mit der

<sup>1</sup> Conc. Trid. s. XIV. cp. 4. Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.

<sup>2</sup> Propp. 31. Charitas perfecta et sincera, quae est ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum. 32. Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum. 70. Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis potest habere veram charitatem: et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis. 71. Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. c. 4. Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae vel poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsu, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus, viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Cf. c. 5.

Hoffnung auf Verzeihung verbunden und enthält zwar nicht die vollkommene, wohl aber die anfängliche oder unvollkommene Liebe in sich, die Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginnt<sup>1</sup>, gegen die vollkommene Liebe sich nicht abweisend verhält, sondern dafür disponirt und zu ihr überleitet.

Wenn Martin Luther die aus der Furcht vor der Hölle hervorgehende Reue für sittlich schlecht ausgab und behauptete, sie mache den Menschen zum Heuchler und vermehre seine Sünde, welche Lehre theilweise die Jansenisten sich aneigneten, so steht diese Behauptung mit der göttlichen Offenbarung<sup>2</sup>, wie sie in der heiligen Schrift und Tradition<sup>3</sup> niedergelegt ist, im offenen Widerspruch. Die unvollkommene Reue kann zwar nicht für sich die Rechtfertigung des Sünders bewirken, wie die vollkommene Reue, wohl aber in Verbindung mit der Form, der priesterlichen Absolution; sie ist die genügende Disposition zur gütigen Absolution. Wer mit unvollkommener Reue beichtet und in der Beicht losgesprochen wird, erlangt durch die priesterliche Lossprechung die Nachlassung der schweren Sünden und der ewigen Strafe, welche direkt nicht von der Attrition, sondern von der Absolution ausgeht; allein die Attrition verhält sich hinsichtlich der Rechtfertigung durch die Absolution als *conditio sine qua non*; der Attritus wird durch die Absolution ein Contritus, inwiefern ihm durch die heiligmachende Gnade der Habitus, wie der übrigen Tugenden, so auch der Kontritio verliehen, insundirt wird. Es geht dadurch die Attritio in die Kontritio über, nachdem sie vorher im Zusammenhang mit der Absolution an der Herstellung der Rechtfertigung in ihrer Weise Antheil hatte. Für die Praxis ist zu rathe, stets eine vollkommene Reue zu erwecken, welcher die Uebung der drei göttlichen Tugenden, besonders der vollkommenen Liebe zweckmäßig vorausgehen kann. Es genügt zwar die bloße Attrition, die den Glauben, die Hoffnung und die anfängliche Liebe Gottes, sowie die Meidung der Sünde einschließt; allein die vollkommene Reue ist ohne Zweifel der unvollkommenen vorzuziehen; denn sie ist Gott angenehmer, entfaltet sowohl hinsichtlich der Sündentilgung und des Strafnachlasses, als der Gnadenvermittlung intensivere, weitergehende Wirkungen. Wer absicht-

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. VI. c. 7. 8.    <sup>2</sup> Matth. 3, 7—10; 10, 28.

<sup>3</sup> Propp. damn. ab *Alexandro VIII.* 14. Timor gehennae non est supernaturalis. 15. Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis. Prop. Quesnellii damn. a *Clemente XI.* 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67.

lich die vollkommene Reue umginge und sich mit einer bloß unvollkommenen begnügte, würde mindestens einer sittlichen Unvollkommenheit sich schuldig machen und den Verdacht erwecken, daß noch ein geheimer Hang zur Sünde in ihm zurückgeblieben sei. Bei der Erweckung der Attrition ist der *timor serviliter servilis* zu vermeiden und die Sünde stets als Beleidigung Gottes in's Auge zu fassen.

Der Vorsatz, als Wille, in Zukunft nicht mehr zu sündigen, hat im Allgemeinen die Eigenschaften der Reue; er muß innerlich, übernatürlich, allgemein, d. h. nicht bloß auf die Meidung der begangenen schweren Sünden, sondern der schweren Sünden überhaupt gerichtet sein, während bei bloß läßlichen Sünden wenigstens eine zum Gegenstand desselben gemacht werden muß; ferner fest und wirksam sein; die Festigkeit, in dem entschiedenen Willen bestehend, in eine schwere Sünde nicht oder nicht mehr zu fallen, es mag die Versuchung noch so lockend herantreten oder der zu befürchtende zeitliche Nachtheil noch so bedeutend sein, ist bedingt von dem Vertrauen auf die Gnade Gottes, das mit Mißtrauen auf die eigene Schwäche vereinbar ist; in Folge dieses Mißtrauens kann man selbst den Rückfall fürchten, ohne daß deswegen die Festigkeit des Vorsatzes nothwendig aufgehoben wird; der wirkliche Rückfall ist nicht schon an sich und unter allen Umständen ein Beweis dafür, daß der vorausgegangene Vorsatz nicht fest war; die Wirksamkeit des Vorsatzes, eine Folge seiner Festigkeit, ist die Bereitwilligkeit, die zur Meidung der schweren Sünden nothwendigen Mittel anzuwenden, unter ihnen besonders die Meidung der nächsten Gelegenheit; bei ihr ist, wie bei der Festigkeit, stets der gegenwärtige Affekt, nicht der künftige Effect wesentlich, weßwegen bei nicht erfolgter Besserung der Vorsatz dennoch wirksam gewesen sein konnte.

Man unterscheidet den ausdrücklichen Vorsatz (*propositum explicitum, formale*), der dann vorhanden ist, wenn Jemand, an die Zukunft denkend, sich vornimmt, nicht mehr zu sündigen und dieses eigens zur Reue hinzufügt, und den stillschweigenden Vorsatz (*propositum implicitum, virtuale*), der in der Reue enthalten ist, ohne daß man ihn ausdrücklich aus ihr herausstellt und ihr beifügt. Der Vorsatz ist als nothwendiges Mittel zu der durch das Sakrament der Buße zu erreichenden Lebensbesserung unumgänglich nothwendig<sup>1</sup>. Der stillschweigende

<sup>1</sup> *Ezech.* 18, 21. *Projicite a vobis omnes praevaricationes vestras: et facite vobis cor novum et spiritum novum. Apoc.* 2, 4. 5. *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti: memor esto itaque, unde excideris*

Vorsatz kann bei Vergebung der Sünden nie vermißt werden, da ohne ihn die Reue keine wahre wäre. Ob auch in gleicher Weise der ausdrückliche Vorsatz nothwendig sei, wird verschieden beantwortet. Die Einen, sich stützend auf das Tridentinum<sup>1</sup>, behaupten dieses, Andere negiren es, behauptend, daß, wenn nur die Reue recht beschaffen ist, dann auch schon der in ihr vorhandene Vorsatz hinreichend fest und wirksam erscheine; Dritte sagen, zwischen Beiden vermittelnd, nur wenn der Pönitent ausdrücklich an die Zukunft denkt, dann müsse er ausdrücklich den Vorsatz erwecken und zur Reue hinzufügen; in den übrigen Fällen dagegen nicht. Für die Praxis ist es durchaus zu empfehlen, der ersten Meinung zu folgen.

90. Der zweite Bestandtheil der nächsten Quasimaterie ist die Beicht (Confessio, ἐξομολόγησις); sie ist aufzufassen als Anklage über die nach der Taufe begangenen eigenen Sünden vor dem hiefür bevollmächtigten Priester, in der Absicht, von ihm die sakramentale Losprechung zu erhalten. Die bloß historische Erzählung der Sünden oder die Mittheilung zu einem andern Zweck, als die Absolution zu erlangen, z. B. um sich Rath zu erhalten, würde ungiltig sein, da sie keine Anklage wäre und nicht dem Zwecke diene, die Sünden der Schlüsselgewalt zu unterbreiten.

Die Beicht ist nothwendig. Dies ergibt sich aus dem Umstand, daß der Erlöser das Bußsakrament in Form eines Gerichtes eingesetzt hat, in welchem der Priester als Richter zu fungiren und über die Sünden des Pönitenten bindend und lösend ein Urtheil zu fällen hat. Dieses Urtheil setzt die Kenntniß der Sünden des Pönitenten von Seite des Priesters als Richters voraus, die er sich, da er nicht allwissend ist, nur durch Mittheilung von Seite des Pönitenten verschaffen kann, der ausschließlich über seine Gedanken, Worte, Werke, ihre Intentionen u. s. w. Aufschluß zu geben vermag<sup>2</sup>. Die Beicht ist kraft göttlicher Anordnung, jure divino nothwendig, als wesentlicher Bestandtheil des Bußsakramentes, näher der nächsten Materie. Damit der Pönitent seine Sünden in entsprechender Weise zu beichten vermöge, ist deren Erkenntniß nothwendig, die durch Nachdenken über sie, durch die sogenannte Erforschung des Gewissens vermittelt wird. Sie ist als nothwendiges Mittel zum Zweck

et age poenitentiam et prima opera fac. Sin autem, venio tibi et movebo candlelabrum tuum de loco suo, nisi poenitentiam egeris. Conc. Trid. sess. VI. c. 6. XIV. cp. 14.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 4. poenit.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 5. c. 7.



vor der Beicht (oder Reue) pflichtgemäß vorzunehmen, mit jenem Fleiße, den Kluge Leute auf wichtige Angelegenheiten zu verwenden pflegen<sup>1</sup>. Für jene, welche öfters, in kleineren Zwischenräumen beichten, öfters, täglich ihr Gewissen erforschen, genügt in der Regel eine geringere Anstrengung, um den Zweck der Gewissenserforschung zu erreichen, als für solche, die nur selten, nach großen Zwischenräumen beichten und nur selten ihr Gewissen erforschen. Solche, die nur lässlich gesündigt haben, dürfen nicht so angestrengt sich prüfen, wie jene, welche schwer sündigten, wie wohl auch Ersteren die Prüfung nicht zu erlassen ist; Kranken, die nur mit Mühe nachdenken können, ist mehr zu indulgiren, als Gesunden; Skrupulanten erfordern auch in Beziehung auf Gewissenserforschung eine eigene Behandlung; im Allgemeinen sind sie dazu anzuhalten, sie in kurzer Zeit zu vollenden, da eine längere Prüfung vielfach nur dazu beitrüge, sie noch mehr zu verwirren. Wer bewußt und freiwillig bei der Erforschung seines mit schweren Sünden belasteten Gewissens sich einer groben Nachlässigkeit schuldig macht, würde dadurch schwer sündigen und überdies ungiltig und sakrilegisch das Bußsakrament empfangen, wenn in Folge dieser Nachlässigkeit in der sakramentalen Beicht eine schwere Sünde ausgelassen würde. Tägliche Gewissenserforschung, sowie das sogenannte Partikular-Examen sind die beste Vorbereitung auf die zum Zwecke der (Reue und) Beicht zu veranstaltende Gewissenserforschung. Sie wird am besten so vorgenommen, daß man nach vorausgehender Anrufung des heiligen Geistes um seine Erleuchtung und Bewegung sich nacheinander prüft, ob man nicht die Gebote des Dekaloges, die Kirchengebote übertreten, keine der sieben Hauptsünden oder ihrer Tochteründen, der fremden Sünden, begangen, keine seiner Standespflichten verletzt habe. Eine Anleitung und Erleichterung bieten die sogenannten Beichtspiegel, die jedoch stets mit Vorsicht zu gebrauchen und nicht unterschiedslos Jedermann, besonders der Jugend, in die Hand zu geben sind. Wer seine Sünden nicht im Gedächtniß behalten kann, ist nicht verpflichtet, sich dieselben aufzuschreiben und in der Beicht abzulesen; es genügt, wenn er so viel beichtet, als ihm in der Erinnerung verblieb. Das Sündenbekenntniß muß bestimmte Eigenschaften haben<sup>2</sup>; es muß:

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 5. Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri etc.

<sup>2</sup> Ältere Moralisten haben sechzehn Eigenschaften der Beicht namhaft gemacht, die theils wesentlich, theils nützlich sind, und in folgenden vier Versen ausgedrückt:

a) in Gegenwart des Beichtvaters, wenn möglich mündlich, abgelegt werden; eine dem abwesenden Priester durch einen Brief oder Boten abgelegte Beicht wäre ebenso ungiltig, wie die in solcher Weise gespendete Absolution<sup>1</sup>. Wer nicht mündlich mit dem Beichtvater reden kann, sei es wegen mangelnden Sprachvermögens, sei es weil er sich in einer dem Beichtvater verständlichen Sprache nicht ausdrücken kann, müßte sich der Zeichensprache bedienen. Wer dagegen ohne Noth statt der Worte der Zeichensprache sich für die ganze Beicht bediente, würde schwer sündigen und sakrilegisch die Losprechung empfangen<sup>2</sup>;

b) es muß geheim (*secreta*) sein, so daß es ausschließlich der Priester vernimmt, wie wohl es an sich absolut nicht verboten wäre, öffentlich zu beichten. Es hat zu jeder Zeit eine geheime Beicht gegeben, während die pflichtgemäße öffentliche Beicht der Bußdisciplin angehörte<sup>3</sup>;

c) es muß aufrichtig und wahr sein (*simplex, pura, fidelis, nuda, discreta, accusans*), um dem Richter die adäquate richtige Erkenntniß der Sünden zu ermöglichen. Wer in einer nothwendigen Materie freiwillig unwahr ist, begeht eine schwere, wer in einer freien, eine läßliche Sünde, wenn noch eine suffiziente Materie vorhanden ist<sup>4</sup>;

d) es muß aus der Reue hervorgehen, was die innere und äußere

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis  
Atque frequens, nuda et discreta, libens, verecunda,  
Integra, secreta et lacrimabilis, accelerata,  
Fortis et accusans et sit parere parata.

<sup>1</sup> *Clemens VIII.* 20. Jun. 1602. re mature et diligenter considerata hanc propositionem, scilicet licere per literas seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere, ad minus uti falsam, temerariam et scandalosam damnavit ac prohibuit praecepitque, ne deinceps ista propositio publicis privatisve lectionibus, concionibus et congressibus doceatur neque unquam tamquam aliquo casu probabilis defendatur, imprimatur aut ad praxim quovis modo deducatur. Idem S.P. vivae vocis oraculo enuntiavit, se non intendere casum, quo moribundus sensibus destitutus, quem adstantes absolutionem antea petisse testentur, absolvendus esset. *Paulus V.* d. 14. Jul. 1605 in Congregatione S. O. declaravit, hoc decretum etiam in sensu diviso h. e. de confessione vel de absolutione seorsim valere.

<sup>2</sup> *S. Alphonsus* l. c. VI. 493.

<sup>3</sup> *S. Leo I.* Ep. 36. (al. 80). Illam etiam contra apostolicam regulam praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri, ne videlicet de singulorum peccatorum genere libello scripta confessio publicetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta. Conc. Trid. l. c. cp. 5 poenit.

<sup>4</sup> *S. Alphonsus* l. c. VI. 495—497.

Demuth (*humilis*), Scham und Betrübniß, sowie die Freiwilligkeit, den Muth der Beicht und die Geneigtheit, die auferlegte Buße anzunehmen (*verecunda, lacrimabilis, libens, fortis, parere parata*), einschließt;

e) es muß vollständig (*integra*) sein, alle Sünden nach Objekt, Art und Zahl, den die Art ändernden Umständen umfassen. Man unterscheidet materielle und formelle Vollständigkeit und versteht unter jener die Gesamtheit aller begangenen Sünden, ohne daß eine durch Vergessenheit ausgelassen wurde; unter dieser die Zahl jener Sünden, deren man sich nach vorausgegangener Gewissenserforschung noch erinnern kann. Die nothwendige Vollständigkeit fordert: 1) Anklage über alle schweren Sünden, innere wie äußere; 2) Angabe ihrer Zahl, die entweder bestimmt oder annähernd anzugeben ist; 3) Bezeichnung ihrer generischen und unteren Arten; 4) Erwähnung der die Art ändernden Umstände; ob auch die nur innerhalb derselben Art bedeutend erschwerenden Umstände zu beichten sind, wird von Einigen nach dem Vorgang des römischen Katechismus bejaht, da ihre Kenntniß geeignet ist, dem Beichtvater die richtige Einsicht in den Seelenzustand des Pönitenten zu verschaffen, von Anderen mit Bezugnahme auf das Tridentinum verneint, da die bestimmte Verpflichtung, dieses zu thun, nicht nachgewiesen werden kann, deßwegen nicht auferlegt werden darf, und schon aus der Beicht der schweren Sünden nach Art und Zahl das rechte Urtheil über den Gewissenszustand des Pönitenten genügend gewonnen werden kann; 5) Anführung der äußeren Akte und Effekte, die zwar an sich den sittlichen Werth oder Unwerth der inneren Akte nicht vermehren, aber für neue Rechtsverhältnisse oder Rechtsverletzungen den Ausgangspunkt bilden können; 6) die Nennung auch der Sünde des Komplex, wenn anders die eigene Sünde nicht gebeichtet werden könnte. Der Name des Komplex darf in der Beicht vom Pönitenten nicht genannt werden; die Verschweigung seines Namens fordert die Pflicht, für seinen guten Ruf zu sorgen, welche Pflicht auch dem Beichtvater gegenüber nicht verletzt werden darf. Auch der Beichtvater darf nicht nach seinem Namen und Wohnort, nach Indizien, die auf seine Kenntniß führen könnten, fragen und müßte den Pönitenten, der sich anstellt, denselben näher zu bezeichnen, daran hindern. Ist die Sünde des Pönitenten der Art, daß der Beichtvater, mit den persönlichen Verhältnissen des Beichtkinds bekannt, sofort auch zur Kenntniß des Komplex gelangen müßte, dann ist zu unterscheiden, ob die zu beichtende Sünde für den Komplex diffamirend ist, und als solche gelten vorzüglich die gegen das sechste Gebot begangenen Sünden, oder ob dieses

nicht der Fall ist. Im letzteren Fall dürfte man ungescheut vollständig beichten; man müßte es, ungeachtet der Beichtvater namentliche Kenntniß des Komplex erlangt; im erstern Fall besteht für den Pönitenten die Pflicht, einen Beichtvater aufzusuchen, welcher die persönlichen Verhältnisse des Pönitenten und Komplex nicht kennt, beziehungsweise aus der Sünde nicht unmittelbar zur Kenntniß des Komplex gelangt, und bei ihm vollständig zu beichten, falls er ohne Schwierigkeiten aufgesucht werden kann; ist dagegen ein fremder Beichtvater nicht oder nicht leicht zugänglich, dann darf der Pönitent bei dem Beichtvater, der aus dem Bekenntniß den Komplex erkennt, beichten. Ueber die Art und Weise der Beicht wird eine zweifache Praxis angegeben. Die Einen sagen nämlich, der Pönitent müsse vollständig beichten, die Sünde nach ihrer untersten, nächsten Spezies bezeichnen, wenn auch dadurch der Komplex bekannt wird; vollständig zu beichten, sei eine Pflicht, die vor der Pflicht, den Ruf des Nächsten zu schonen, den Vorzug hat, weßwegen letztere Pflicht zu verbinden aufhört, um so mehr als der Komplex durch die Sünde, die er beging, das Recht auf seinen guten Namen wenigstens pro foro interno vermirkte, implicite in seine nothwendig sich ergebende Diffamirung konsentirte. Andere sagen, der Pönitent dürfte, um den Ruf seines Komplex zu schonen, den Umstand, der die nächste Spezies angibt und dadurch unmittelbar zur Kenntniß desselben führt, auslassen und verschweigen, müßte aber die Absicht haben, vor einem fremden Beichtvater die Sünde zu wiederholen und vollständig zu beichten<sup>1</sup>. In der Praxis dürfte sich die erste Meinung als die einfachere und mehr sichere vor der zweiten empfehlen.

Von der pflichtgemäßen formellen Vollständigkeit entbinden physische und moralische Unmöglichkeit von Seite des Pönitenten, die Sünden vollständig zu beichten, und von Seite des Beichtvaters, sie anzuhören. Physische Unmöglichkeit liegt vor: a) bei dem Kranken, der so schwach ist, daß er nur die eine oder andere Sünde, nicht aber alle, vollständig beichten kann; ebenso bei einem Sterbenden; man dürfte diesen auch ohne Beicht absolviren, wenn er nicht mehr beichten kann, wohl aber in Gegenwart des Priesters durch Zeichen zu erkennen gibt, daß er dieses wolle, oder wenn er früher ein solches Verlangen äußerte, oder wenn er früher ein christliches Leben führte, oder wenn mit irgend einer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß er Reue (attritio) habe; man dürfte

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Alexandro VII.* 11. Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans periculum vitae aut ob aliam causam non tenemur in sequenti confessione exprimere.

ihn in jedem Fall bedingt absolviren, außer er hätte den Empfang der Sakramente verweigert; b) bei dem, der mit dem Priester nicht reden kann; c) bei solchen, die dazu keine Zeit mehr haben, wie Soldaten vor der Schlacht, Schiffbrüchige u. s. w. d) bei dem Priester, der Pestfranke oder Epidemiefranke zu versehen hat; e) bei dem Priester, der so entkräftet ist, daß er vollständige Beichten nicht mehr anhören kann<sup>1</sup>. Moralische Unmöglichkeit liegt vor, wenn aus der vollständigen Beicht, beziehungsweise Offenbarung einer Sünde in ihr ein bedeutender äußerer Nachtheil für den Leib oder die Seele des Pönitenten oder des Beichtvaters oder eines Dritten mit Gewißheit oder mindestens auf eine gutbegründete Meinung hin befürchtet wird, ein anderer Beichtvater, bei dem man ohne solchen Schaden beichten könnte, nicht vorhanden ist, und die Beicht auch nicht leicht verschoben werden dürfte. Dagegen begründet keine moralische Unmöglichkeit und entbindet von der Vollständigkeit der Beicht nicht eine in ihr selbst liegende innere Schwierigkeit, als Widerwillen gegen dieselbe, Schamgefühl, Verlust der guten Meinung bei dem Beichtvater u. a.; auch nicht der größere Beichtkonkurs<sup>2</sup>.

Die gebeichteten Sünden werden direkt in der Absolution nachgelassen und müssen nie mehr wiederholt werden; die mit hinreichendem Grund ausgelassenen Sünden werden bloß indirekt nachgelassen; sie müssen, wenn der vom Bekenntniß entschuldigende Grund beseitigt ist, gebeichtet und direkt nachgelassen werden<sup>3</sup>;

f) es muß sakramental sein, d. h. in der Absicht unternommen werden, die Sünden der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterstellen, beziehungsweise einen Bestandtheil der *materia proxima* zu bilden.

Jede Beicht von schweren Sünden, von der feststeht, daß sie ungiltig war, sei es wegen eines Defektes auf Seite des Beichtkinds oder des Beichtvaters, muß nothwendig wiederholt werden. Die unvollständige, jedoch giltige Beicht von schweren Sünden ist nicht nothwendig zu wiederholen, sondern braucht nur hinsichtlich ihres Mangels supplirt zu werden. Generalbeicht ist die Wiederholung aller oder mehrerer Beichten; sie ist

<sup>1</sup> *Voit* l. c. 574. *Huc reducitur casus, quando ipse confessarius viribus ita destituitur, ut ulterius confessionem excipere non possit, sed statim debeat absolvere dimidiata tantum confessione facta.*

<sup>2</sup> *Prop. damn. ab Innoc. XI. n. 59. Licet sacramentaliter absolvere dimidiata tantum confessos ratione magni concursus poenitentium, qualis v. gr. potest contingere in die magnae alicujus festivitatis aut indulgentiae.*

<sup>3</sup> *Prop. damn. ab Alexandro VII. n. 11.*

Einigen, nämlich solchen, welche ungiltig gebeichtet haben, nothwendig; Anderen, die an der Giltigkeit ihrer früheren Beichten zweifeln, oder die durch Wiederholung ihrer Beichten in ihrem Tugendstreben gefördert werden, mehr Demuth, Andacht, Eifer, Selbsterkenntniß und eine zweckmäßigere Leitung von Seite ihres Seelenführers gewinnen, nützlich; Anderen, die furchtsam, Skrupulanten sind, schon öfters eine Generalbeicht abgelegt haben, ohne Ruhe zu finden, nicht zu rathe.

91. Der dritte Bestandtheil der nächsten Quasimaterie ist die Genugthuung oder die Buße, welche der Beichtvater dem Pönitenten auferlegt, und dieser zu verrichten übernimmt, um dadurch die Gott zugefügte Beleidigung an sich zu rächen und vor dem Rückfall in die Sünde sich zu bewahren, sowie die noch übrig bleibenden zeitlichen Sündenstrafen zu tilgen. Es wird zwar in der priesterlichen Losprechung die Schuld und ewige Strafe nachgelassen, nicht aber auch vollständig die ganze zeitliche Strafe, die entweder hier auf Erden durch Bußwerke oder im Reinigungs-ort durch Leiden abzutragen ist<sup>1</sup>. Zu den Bußwerken, welche auf Erden zur Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen beitragen, wenn sie mit Geduld übernommen werden, gehören, außer den von Gott verhängten oder freiwillig auferlegten, die vom Beichtvater in der Beicht aufgegebenen, die einen integrierenden Bestandtheil des Bußsacramentes ausmachen. — Der Beichtvater kann und muß dem Beichtkinde eine Buße auferlegen; er kann es, denn er hat nicht bloß die Löse-, sondern auch die Binde-Gewalt, von der er in der Auferlegung der Buße Gebrauch macht, wodurch er ebenso Gott ehrt, wie dem Pönitenten, welcher sie verrichtet, nützlich ist<sup>2</sup>; er muß es, weil er als Richter die Beleidigung Gottes strafen, rächen, dem Pönitenten fühlbar machen, als Arzt ihn heilen, zur Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen veranlassen und vor Rückfall bewahren soll, als Verwalter des Sacramentes dessen Integrität nicht gefährden darf, wobei vorausgesetzt wird, daß der Pönitent die Buße verrichten kann, was solchen, die nicht bei sich sind oder in articulo mortis sich befinden, nicht möglich ist; weßwegen diese letzteren ohne Auferlegung

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 12. Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam, quam fidem, qua apprehendunt, Christum pro eis satisfecisse: a. s.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. c. 14. Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Christum Jesum peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, a. s.

einer Buße absolvirt werden können. Die Auferlegung der Buße ist eine schwere Pflicht für den Beichtvater, wenigstens, wenn eine *materia necessaria* gebeichtet wurde, während unter den Theologen kontrovers ist, ob sie auch dann schwere Pflicht sei, wenn nur eine *materia libera* den Inhalt der Beicht des Pönitenten bilde. Diese Buße ist vor der Absolution vom Beichtvater aufzugeben und vom Pönitenten anzunehmen; sie muß als Theil der *materia proxima* regelmäßig vor der Form gesetzt werden und bei Aussprechung der letzteren moralisch andauern. Wenn indessen der Beichtvater vor der Absolution sie aufzuerlegen vergessen hat, kann er sie nach derselben während der Anwesenheit des Beichtkinds im Beichtstuhle nachträglich gültig aufgeben, da angenommen wird, daß das Bußgericht noch andauert. Die Kirche überläßt es nach ihrer gegenwärtigen Ordnung in der Verwaltung des Bußsakraments der Pastoralflugheit des Beichtvaters, für die einzelnen Sünden die sakramentalen Bußen aufzugeben, ohne ihm für bestimmte Sündenkatgorien bestimmte Bußen vorzuschreiben. Es mag indessen immerhin heilsam sein, an die früher zu Recht bestehende Bußdisziplin zeitweise zu erinnern. Oeffentliche Kirchenbußen sind nicht mehr aufzuerlegen, weder für geheime, noch auch für öffentliche Sünden; nur die durch das natürliche Sittengesetz geforderten Retraktions- und Reparations-Akte dürfen nicht unterbleiben, während Kergernisse geheimhin durch ein religiöses Leben wieder gut gemacht werden können.

Als Bußen empfehlen sich Beten, Fasten, Almosengeben, die im weiteren Sinn zu fassen sind, so daß Beten alle Werke der Religion, Fasten alle Uebungen der Abtödtung, Almosengeben das ganze Gebiet der Wohlthätigkeit in sich begreift<sup>1</sup>. Sie bilden einen Gegensatz und ein Gegenmittel gegen die dreifache Quelle der Sünden, die Hoffahrt des Lebens (Beten), Fleischelust (Fasten) und Augenlust (Almosen)<sup>2</sup>; sie entsprechen unseren Pflichten gegen Gott, uns selbst, den Nächsten, die durch die Sünde verletzt, durch die Buße wieder gut gemacht werden; sie beziehen sich auf jene Geistes-, Leibes- und äußeren Güter, über die wir zu verfügen haben. Die Bußen sollen nicht zu leicht, zu nachsichtig, und nicht zu hart sein, heilend und strafend wirken, in erster Hinsicht mehr dazu dienen, den Rückfall zu verhindern und Besserung zu erwirken, als eine vollständige Kompensation der Sünden, beziehungsweise

<sup>1</sup> *Eugen. IV.* pro Arm. Tertia (pars) est satisfactio pro peccatis, secundum arbitrium sacerdotis; quae quidem praecipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. <sup>2</sup> *I. Joann.* 2, 16.

der ihnen folgenden Strafen zu erzielen; in letzter Hinsicht nach Zahl und Schwere der Sünden sich richten, stets aber dem Stand, Alter, Geschlecht des Pönitenten entsprechen<sup>1</sup>. In besonderen Fällen können kleinere Bußen als die verdienten auferlegt werden. Der Pönitent muß die ihm vom Beichtvater auferlegte Buße annehmen und verrichten. Die Annahme der Buße von Seite des Pönitenten entspricht dem Auflegen von Seite des Beichtvaters; würde erstere nicht Pflicht sein, dann könnte man die im Auflegen der Buße wirksame Bindegewalt geradezu illusorisch machen. Sieht der Pönitent, daß ihm die Verrichtung einer auferlegten Buße unmöglich ist oder äußerst schwer fällt, dann darf er dem Beichtvater hierüber Vorstellungen machen und um eine andere Buße bitten, und falls ihm diese nicht gewährt wird, mit Verzicht auf die sakramentale Losprechung einen andern Beichtvater angehen. Ist dagegen die Buße nicht unmöglich und nicht besonders schwer zu verrichten, dann würde ihre Nichtannahme sündhaft, ein Zeichen der Hauptsünde der Trägheit sein. Die für eine nothwendige Materie auferlegte Buße muß sub gravi, wie angenommen, so auch verrichtet werden, außer es hätte der Beichtvater nur sub levi zu ihrer Verrichtung obligiren wollen. Die für eine freie Materie auferlegte Buße ist nach Einigen sub levi zu verrichten, während Andere auch hier eine schwere Obligation annehmen. Unterläßt der Pönitent die Verrichtung seiner sakramentalen Buße, dann irritirt er zwar die Absolution nicht, wohl aber beraubt er sich eines Theiles der Früchte des Bußsakramentes. Die auferlegte Buße muß der Pönitent selbst verrichten, außer er hätte vom Beichtvater die Erlaubniß erwirkt, einen Zweiten statt seiner für Verrichtung der Buße substituiren zu dürfen. Der Grundsatz, quod quis per alium facit, ipse fecisse putatur, findet, den vorerwähnten Fall ausgenommen, hier keine Anwendung<sup>2</sup>. Er muß bei ihrer Vornahme

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. ep. 8. Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggererit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate, salutare et convenientes satisfactiones injungere: ne, si forte peccatis conniveant, vel indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem: nam claves sacerdotum non ad solvendum dumtaxat, sed et ad ligandum concessas, etiam antiqui Patres et credunt et docent.

<sup>2</sup> Prop. ab *Alexandro VII.* damn. 15. Poenitens propria auctoritate substituere sibi alium potest, qui loco ipsius poenitentiam adimpleat.



die Intention haben, seiner hierauf bezüglichen Pflicht zu genügen, und die vom Beichtvater angegebene Zeit und Weise genau einhalten; ist die Zeit für die Verrichtung nicht bestimmt, dann darf er sie nicht zu lange verschieben, um die zur Buße gehörigen Theile nicht zu sehr zu trennen. Die Buße ist im Stand der Gnade, vor dem Rückfall in eine schwere Sünde zu verrichten, auf daß sie meritorisch wirke; wird sie im Stand der Todsünde verrichtet, dann genügt der Pönitent wohl der Pflicht, die Buße zu verrichten, der Art, daß er sie nicht wiederholen muß, aber er kann, so lange er im Sündenzustande bleibt, von seiner Bußverrichtung keinen Nutzen haben; er macht sich überdies einer Irreverenz gegen das Bußsakrament schuldig, die von läßlicher Sünde nicht frei ist. Wer die vom Beichtvater auferlegte Buße vergessen hat, mußte, wenn möglich zum Beichtvater zurückkehrend, ihn fragen; ist die Rückkehr nicht möglich, dann ist er streng genommen, zu nichts gehalten, da er sich selbst eine sakramentale Buße nicht auferlegen kann; er mußte, wenn bei dem Vergessen eine schuld bare Nachlässigkeit intercedirte, später diese beichten und beifügen, daß er die ihm auferlegte Buße vergaß, die eine Buße für schwere oder läßliche Sünden war; er bitte, daß ihm dafür eine andere auferlegt werde. Die vom Beichtvater auferlegte und vom Pönitenten angenommene Buße kann der Letztere nicht selbständig abändern, commutiren, auch nicht in ein besseres Werk; denn sie ist vom Beichtvater, der Jurisdiktion hat, auferlegt und bildet einen Bestandtheil der Beicht; sie unterscheidet sich dadurch vom Gelübde, das vom Voventen ausgeht und von ihm ohne fremde Auktorität in ein besseres Werk commutirt werden kann. Dagegen kann der Beichtvater eine Commutation der Buße innerhalb der Beicht vornehmen; er muß aber wenigstens in confuso das frühere Sündenbekenntniß und die dafür auferlegte Buße, den Zusammenhang zwischen Beiden, sowie die Gründe, welche eine Commutation wünschenswerth machen, kennen, um sie in rechter Weise durch Commutation zu ändern; die Gründe können in der Schwierigkeit der auferlegten Buße oder in der Schwäche des Pönitenten liegen. Bei der ungiltigen Beicht besteht keine Verpflichtung, die auferlegte Buße zu verrichten.

92. Die Form, welche mit der nächsten Materie das äußere Zeichen ausmacht, bilden die Worte, in denen der Priester die Losprechung erteilt. In welcher Weise die Absolution gegeben werden soll, deprekativ, indikativ, darüber hat der Erlöser nichts angeordnet, sondern die nähere Bestimmung seiner Kirche überlassen. Während in der orientalischen

Kirche bis heute die deprekative Form der Absolution in Übung ist, ohne daß deren Gültigkeit irgendwie in Zweifel gezogen wird, bedient sich die abendländische Kirche, besonders seit dem zwölften Jahrhundert, der indikativen Form<sup>1</sup>, die nach Anordnung des apostolischen Stuhles durch Papst Klemens VIII. und Benedikt XIV. auch von Priestern der orientalischen Kirchen einzuhalten ist, wenn sie Mitgliedern der abendländischen Kirche die Absolution ertheilen. Beide Formen, die deprekative wie indikative, sind konsekratorisch; sie bewirken, was sie aussagen<sup>2</sup>. Die indikative Form lautet vollständig: *Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen*<sup>3</sup>. In dieser Formel können *ego*, *tuis*, *Amen* — unbeschadet der Gültigkeit fehlen; für wesentlich wird von Allen *Absolvo te* gehalten, welche Worte von den Konzilien ausdrücklich genannt werden und die Handlung, die vollzogen wird, das richterliche Urtheil, und die Hauptwirkung, die Losprechung des Schuldigen, der gegenwärtig ist, ausdrücken. Einige fordern, wie es scheint, mit Recht, auch die Worte *a peccatis* als wesentlich nothwendig, weil die Worte *absolvo te* noch zu unbestimmt wären, sich gleichmäßig auf Censuren oder Sünden beziehen könnten, deswegen durch den Zusatz *a peccatis* determinirt werden müssen. Die Konzilien haben den Worten *absolvo te* beigefügt: *etc.* und damit zu erkennen gegeben, daß sie mit *absolvo te* die wesentliche Form nicht für abgeschlossen erklären wollten; überdies erwähnte der Erlöser bei Einsetzung dieses Sacramentes der Sündennachlassung ausdrücklich, deswegen dieses Wort — Sünden — auch in der Form nicht vermißt werden darf. Diese letztere Meinung ist sicherer und deswegen, da es sich um die Gültigkeit des Sacramentes handelt, in der Praxis vorzuziehen und einzuhalten.

<sup>1</sup> *Eugen. IV. pro Armen.* Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit, *Ego te absolvo etc.* Conc. Trid. l. c. cp. 3. Docet praeterea sancta Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: *Ego te absolvo etc.*, quibus quidem de ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adjunguntur, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. c. 9. Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat, se esse absolutum: aut sacerdos non serio, sed joco absolvat; aut dixerit, non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos eum absolvere possit, a. s.

<sup>3</sup> Rit. Roman. Ordo ministrandi sacr. Poenit. p. 62. Vergl. *S. Thom.* l. c. q. 84. a. 3. ad 1. 3.

Die Absolution muß mündlich, nicht in Gedanken, nicht durch Winke oder dergleichen ähnliche Zeichen, sondern in artikulirten Worten, welche der Beichtvater über den von ihm angerebten Pönitentem spricht, einem wenigstens im moralischen Sinn Anwesenden ertheilt werden, wobei nicht gefordert wird, daß der Pönitent dieselben vernimmt oder versteht. — Man unterscheidet die direkte und indirekte Absolution; die direkte ist dann vorhanden, wenn Sünden, die ausdrücklich gebeichtet wurden und der Jurisdiction des Beichtvaters nicht vorenthalten sind, nachgelassen werden; die indirekte ist gegeben, wenn eine Sünde nicht unmittelbar nachgelassen wurde, weil sie aus unverschuldeter Unwissenheit oder Vergessenheit nicht gebeichtet wurde, oder dem Beichtvater die für die Nachlassung der Sünde nothwendige Jurisdiction fehlte (Reservatfälle). In bestimmten Fällen darf die Absolution bedingt ertheilt werden, vorausgesetzt, daß sie an eine der Vergangenheit oder Gegenwart angehörende Bedingung geknüpft wird<sup>1</sup>, wodurch nicht der Sinn der Form geändert, sondern nur der Wille des Ministers in der Weise afficirt wird, daß er nur bei erfüllter Bedingung die Absolution spendet; bei nicht erfüllter dagegen die Intention hat, sie nicht zu ertheilen. Es würde zu lax sein, die bedingte Absolution aus jeder noch so geringfügigen Ursache anzuwenden, und zu streng, sie auf die äußersten Nothfälle zu beschränken; sie darf vielmehr in allen Fällen ertheilt werden, in denen einerseits die Nothwendigkeit oder Pflicht besteht, überhaupt zu absolviren, und anderseits die Gefahr vorhanden ist, das Sakrament könnte ungiltig sein, wenn es unbedingt gespendet würde; so z. B. im Zweifel, ob der Pönitent noch lebe, ob in seinem Bekenntnisse eine suffiziente Materie der Absolution vorliege, ob er noch moralisch gegenwärtig sei; oder wenn der Beichtvater wegen vollständigen oder theilweisen Mangels des Bekenntnisses den Gewissenszustand des Pönitentem nicht hinreichend durchschauen kann, oder zweifelt, ob er die Form nicht schon gesprochen habe; es darf nämlich die Absolution nicht unmittelbar nach einander unbedingt wiederholt werden, da in diesem Falle für die zweite Absolution keine nächste Materie vorhanden wäre, weswegen die Absolution ungiltig gespendet würde. Nur wenn der Pönitent wiederholt seine Sünde bereut, beichtet, zu dem Zwecke, absolvirt zu werden, und dieses dem Beichtvater genügend zu verstehen gibt, könnte die Absolution unbedingt giltig und erlaubt wiederholt werden. Der Exkommunicirte müßte sub gravi, ehe er von

<sup>1</sup> Siehe § 28. n. 21. S. 142.

den Sünden absolviert wird, von der Exkommunikation gelöst werden; doch würde die ihm ertheilte sakramentale Absolution gültig sein, da das kirchliche Verbot nicht deren Ungültigkeit bewirkt.

93. Während die Waldenser, Witleffiten, Hüssiten, Reformatoren behaupteten, jeder Christgläubige könne das Bußsakrament spenden, die sakramentale Bessprechung ertheilen, lehrt die katholische Kirche, daß dieses nur den Priestern zustehe, welche in ihrer Ordinationsgewalt auch die Schlüsselgewalt erhalten<sup>1</sup>. Außer der Schlüsselgewalt wird zur gültigen Spendung dieses Sakraments noch die Jurisdiktion gefordert<sup>2</sup>, der nach Tridentinischem Rechte in vielen Fällen eine Approbation vorauszugehen hat<sup>3</sup>. Die abweichende Lehre moderner Theologen gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, die behaupteten, der Beichtvater übe ohne Jurisdiktion in Kraft seiner Weihe die richterliche Thätigkeit aus über alle, auch die reservierten Sünden, in Folge eines Kompromisses, durch das sich der Pönitent dem Beichtvater freiwillig unterwirft und das Richteramt überträgt, welche Lehre sich auch die Synode von Pistoja angeeignet hatte, ist vom apostolischen Stuhl durch Papst Pius VI. verurtheilt worden<sup>4</sup>.

94. Approbation ist das juridische Urtheil des kirchlichen Oberen, näher des Bischofes oder seines Stellvertreters, das sich darüber äußert, ein Priester sei sowohl in Ansehung seiner theologischen Kenntnisse als seines sittlichen Wandels für die Verwaltung des Bußsakramentes geeignet<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Eugen. IV.* l. c. Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Conc. Trid. l. c. c. 10. Si quis dixerit, sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere, aut non solos sacerdotes esse ministros absolutionis . . . , a. s.

<sup>2</sup> Conc. Trid. l. c. ep. 7.

<sup>3</sup> Ibid. sess. XXIII. cp. 15 ref.

<sup>4</sup> „Auctorem fidei.“ Doctrina synodi, quæ de auctoritate absolvendi per ordinationem enuntiat, post institutionem dioecesium et parochiarum conveniens esse, ut quisque judicium hoc exerceat super personas sibi subditas sive ratione territorii, sive jure quodam personali, propterea, quod aliter confusio introduceretur et perturbatio, quatenus post institutas dioeceses et parochias tantummodo conveniens ad præcavendam confusionem, ut absolvendi potestas exerceatur super subditos; sic intellecta, tamquam ad validum usum hujus potestatis non sit necessaria ordinaria vel subdelegata illa jurisdictio, sine qua Tridentinum declarat nullius momenti esse absolutionem a sacerdote prolatam; falsa, temeraria, pernicioosa, Tridentino contraria et injuriosa, erronea.

<sup>5</sup> *Gury*, th. m. Hoc autem judicium debet esse adaequatum sc. tum ex parte intellectus, quoad scientiam et prudentiam, tum ex parte voluntatis, quoad morum sanctitatem vicario Christi in hoc ministerio congruam. Dazu bemerkt Vallerini, p. 425. a. Haec tamen ad essentiam non pertinent. Quocirca Ordina-

Der Bischof des Ortes, an welchem die Beicht abgelegt wird, ist nach den Entscheidungen des apostolischen Stuhles durch Papst Innocenz XII.<sup>1</sup> und Benedikt XIV.<sup>2</sup> für die Approbation kompetent. Sie ist persönliche Gewissenssache des Bischofes. Er kann in eigener Person oder durch einen Stellvertreter (Prosynodal-Examinator) den betreffenden Priester über seine scientifiſche und moralische Befähigung prüfen, wenn er nicht auf anderm Wege die Ueberzeugung von seiner Tüchtigkeit gewonnen hat; er kann die von ihm zu ertheilende Approbation gültig und, wenn hinreichende Gründe vorhanden sind, in erlaubter Weise nach Zeit, Ort, Personen beschränken, beziehungsweise die Prüfung wiederholen lassen, oder die Approbation nach geschehener Verleihung revociren. Alle dem Abendlande angehörenden oder dort wohnenden Priester, welche Beichten von Weltleuten, mit Einschluß der Weltpriester, hören, sie mögen Mitglieder des Regular- oder Säkular-Klerus sein, die bischöfliche oder päpstliche Beichtjurisdiction erwarten oder ausüben, haben sich der vorgeordneten Approbation zu unterziehen, mit einziger Ausnahme der Pfarrer, die in Bezug auf ihre Parochianen die Beichtjurisdiction mit dem Benefizium entgegennehmen und ausüben, ohne der Approbation zu bedürfen<sup>3</sup>, vorausgesetzt, daß diesem Rechte nicht durch eine abweichende rechtskräftig gewordene Gewohnheit derogirt ist<sup>4</sup>. In der griechischen Kirche dagegen ist die Jurisdiction, welche bei der Ordination verliehen wird, von einer vorausgehenden Approbation nicht abhängig gemacht. Ein griechischer Priester, der in eine andere griechische Diöcese übertritt, empfängt von dem Bischof dieser Diöcese die Beichtjurisdiction zugleich mit der Erlaubniß, die Messe zu lesen. Die gleichen Rechte gelten auch für einen Priester des lateinischen Ritus, der in einer griechischen Diöcese, z. B. als Missionär, sich aufhält; er dürfte nicht ungünstiger gestellt sein, als

---

rius illicite quidem, valide tamen eum approbaret, qui hisce dotibus forte destituitur.

<sup>1</sup> „Cum sicut“, 19. April 1700.

<sup>2</sup> „Apostolica.“ 5. Aug. 1744. „Benedictus Deus.“

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 15. ref. Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant; decernit tamen sancta synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem, quae gratis detur, obtineat: privilegiis et consuetudine quacumque, etiam immemorabili, non obstantibus.

<sup>4</sup> Instr. Eyst. p. 169.

fremde griechische Priester<sup>1</sup>. Hinsichtlich der Beichten der Ordensleute männlichen und weiblichen Geschlechts, sowie der dem Kloster angehörigen und dem Ordensobern untergebenen Laien hat das Tridentinum eine die bis dahin bestehende Disciplin ändernde Verordnung bezüglich der bischöflichen Approbation nicht erlassen. Dieselben konnten deshalb auch nach dem Tridentinum von jedem Regular- oder Säkular-Beichtvater, der die entsprechende Jurisdiktion hatte, ohne Approbation von Seite des Bischofes; gültig absolvirt werden. In Folge späterer kirchlicher Anordnungen sind indessen verschiedene Modifikationen eingetreten. Nach einer Anordnung von Papst Benedikt XIV. können Kapuziner, die außerhalb des Klosters in Ermangelung eines Ordenssocius beichten wollen, mit Erlaubniß ihres Obern nur bei einem bischöflich approbirten Beichtvater gültig beichten<sup>2</sup>. Nonnen können nach der Anordnung von Papst Gregor XV.<sup>3</sup> nur bei dem vom Bischof für ein bestimmtes Kloster approbirten Beichtvater gültig beichten, selbst wenn sie von der bischöflichen Jurisdiktion exempt und der Leitung der Regularen desselben Ordens unterstellt sind<sup>4</sup>; die bischöfliche Approbation soll nach einem Dekret der Kongregation für die religiösen Orden ohne Erlaubniß dieser Kongregation und ohne Zustimmung der Nonnen über ein Triennium nicht erstreckt werden, welches Dekret indessen nicht allgemein zur Anwendung gekommen ist. — Die bischöfliche Approbation, die nicht präsumirt werden darf, selbst dann nicht, wenn sie der Bischof ohne Grund oder ungerechter Weise versagt<sup>5</sup>, bildet in den Fällen, in denen sie nothwendig ist, die unerläßliche Voraussetzung, um die Beichtjurisdiktion entgegenzunehmen, z. B. die bischöflich delegirte, oder um von ihr Gebrauch zu machen, was zutrifft, wenn der Papst die Jurisdiktion delegirt hat.

95. Die Beichtjurisdiktion ist die Gewalt, welche den Priester bevollmächtigt, als Richter über den Pönitenten von seiner Schlüsselgewalt Gebrauch zu machen<sup>6</sup>. Wie ein weltlicher Richter nur über jene Gerichts-

<sup>1</sup> Vericelli, de apost. mission. tit XV. q. 223.

<sup>2</sup> Gury, l. c. II. n. 174. <sup>3</sup> „Inscrutabili.“

<sup>4</sup> Gury, l. c. n. 565. Clemens X. erklärt in der Bulle: „Superna“: generaliter approbatus ab episcopo ad personarum saecularium confessiones audiendas nequaquam censi approbatus ad audiendas confessiones monialium sibi subiectarum, sed egere quoad hoc speciali episcopi approbatione.

<sup>5</sup> Prop. ab Alexandro VII. damn. 13. Satisfacit praecepto annuae confessionis, qui constitetur regulari, Episcopo praesentato, sed ab eo injuste reprobat.

<sup>6</sup> Müller, l c. § 135. p. 305.

barkeit üben und urtheilen kann, welche ihm unterstellt sind, so kann die Beichtjurisdiction, die nur in dem als Gericht eingesetzten Bußsakrament in Anwendung kommt<sup>1</sup>, ausschließlich über die dem Beichtvater als Untergebene zugewiesenen Unterthanen ausgeübt werden. Wie der materielle Schlüssel in eigentlicher Bedeutung nur jenes Schloß öffnet und schließt, für welches er gemacht ist, so ist die figürliche Schlüsselgewalt nur jenen gegenüber wirksam, welche sich als ihr zuständiges und geeignetes Objekt verhalten. Dieses Objekt bereitet ihr die Jurisdiction, die ihr Unterthanen zuweist<sup>2</sup>. Daraus ergibt sich die unbedingte Nothwendigkeit der Jurisdiction für den giltigen Gebrauch der sakramentalen Schlüsselgewalt, ohne welche keine Sünde im Bußsakrament nachgelassen werden kann. Der einfache Priester, welcher in articulo mortis gültig absolvirt, vollzieht diesen Akt nicht ohne Jurisdiction, sondern erfreut sich der ihm hiefür direkt vom Papst delegirten. So erklärt sich, daß Papst Innocenz XI. in dem Dekret über die tägliche Kommunion den Bischöfen untersagt, zu erlauben, einfachen Priestern läßliche Sünden (oder solche Sünden, die schon in der Beicht nachgelassen wurden) zu beichten, um die Lösprechung zu erhalten; sie können aus Mangel an Jurisdiction diese nicht erteilen<sup>3</sup>. — Die Beicht-Jurisdiction wird als ordentliche und delegirte unterschieden; erstere kommt jenen zu, welche ein mit der Seelsorge verbundenes Benefizium oder Offizium besitzen; letztere wird von dem, der die ordentliche Jurisdiction hat, einem Priester, der ein mit selbständiger Seelsorge verbundenes Amt nicht hat, direkt oder indirekt verliehen. Die ordentliche Jurisdiction steht zu:

a) dem Papste in Bezug auf die ganze Kirche vom Tage seiner kanonischen Wahl an; sie macht einen Bestandtheil der ihm zustehenden Primatialgewalt aus, die unmittelbar von Jesus Christus stammt und die Summe der in der Kirche vorhandenen Jurisdiction quellenhaft einschließt, weßwegen jede in der Kirche außer dem Papste vorhandene Jurisdiction von der ihm zustehenden abzuleiten ist, was keineswegs mit der Behauptung zusammenfällt, daß außer der päpstlichen Jurisdiction,

<sup>1</sup> *Gury*, l. c. n. 412.

<sup>2</sup> *S. Thomas*, Suppl. q. 20. a. 1. ad 2. *Clavis materialis non potest aperire, nisi seram propriam, nec aliqua virtus activa potest agere, nisi in propriam materiam; materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem: et ideo non potest aliquis uti in eum, in quem jurisdictio non datur.*

<sup>3</sup> *Non permittant, ut venialium confessio fiat simplici sacerdoti non approbato. Cf. La Croix, de officiis confessarii c. 1. q. 7.*

die ausschließlich eine ordentliche sei, in der Kirche nur noch eine delegirte bestehe<sup>1</sup>; als mandirte steht sie dem päpstlichen Großpönitentiar zu;

b) den päpstlichen Legaten innerhalb der Provinzen, welche ihnen vom apostolischen Stuhl zugewiesen wurden;

c) den Bischöfen in Bezug auf ihre Diöcesanen, welche sie ihren Generalvikaren mandiren<sup>2</sup>; diese dem Bischof eigene ordentliche Jurisdiktion kommt mittelbar von Jesus Christus, unmittelbar von dem apostolischen Stuhl; sie wird von ihm in ordentlicher oder delegirter Weise auf die ihm untergeordneten Diöcesanpriester übergeleitet; er kann sie in allen Pfarreien seiner Diöcese auch wider den Willen des Pfarrers ausüben. Unbegründet ist die Meinung, der Pfarrer habe seine ordentliche Jurisdiktion unmittelbar von Gott; die bischöfliche Jurisdiktion diene nur, die Pfarrer in der Ausübung ihrer unmittelbaren göttlichen Jurisdiktion zu überwachen, beziehungsweise ihre Negligenz zu suppliren;

d) den Pfarrern hinsichtlich ihrer Pfarrkinder, die sie vom Bischof erhalten und von ihr innerhalb und außerhalb der Pfarrei, sowie der Diöcese Gebrauch machen können<sup>3</sup>;

e) den Ordensobern in Bezug auf ihre Untergebenen, den Generalen für den ganzen Orden, den Provinzialen für die Provinz, den Aebten für ihre untergebenen Klöster, den Lokalobern für die im Hause lebenden Ordensgenossen und die im Hause bediensteten Laien, sowie die darin lebenden Zöglinge. Diese Jurisdiktion geht vom Papst aus und auf den höchsten Ordensobern unmittelbar, auf die untergeordneten mittelbar, durch den höhern Obern, über; von dieser päpstlichen Jurisdiktion können sie den Ordensgliedern gegenüber Gebrauch machen, ohne der bischöflichen

<sup>1</sup> Concil. Vatican. de Ecclesia Christi, cp. 3. Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere . . . non plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis: aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam, sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes ac singulos pastores et fideles: a. s. cp. 2. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potiorum principalitatem necesse semper fuit, omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles, ut in ea sede, e qua venerandae communionis jura in omnes dimanant, tamquam membra in capite sociata in unam corporis compagem coalescerent.

<sup>2</sup> Silbernagl, l. c. S. 332. Anm. 5. S. Alphons. l. c. VI. n. 558.

<sup>3</sup> Müller, l. c. p. 310. n. 2. S. C. C. 3. Debr. 1707.



Approbation zu bedürfen, während sie letztere haben müssen, wenn sie Weltleute, die ihnen nicht untergeordnet sind, gültig absolviren wollen.

— Die Jurisdiktion wird direkt delegirt,

a) wenn sie der Papst oder Bischof mündlich oder schriftlich mit größerer oder geringerer Einschränkung einem Priester, der kein Seelsorgsbenefizium besitzt, überträgt, wobei hinsichtlich der Beichten der Weltleute und Nonnen die bischöfliche Approbation zur Gültigkeit vorausgesetzt wird;

b) wenn der Ordensobere einen ihm untergeordneten Ordenspriester mit der Beichtgewalt versieht; für das Hören der im Hause befindlichen Ordensgenossen u. s. w. ist nur diese päpstliche Jurisdiktion, für das Hören der Weltleute überdies die bischöfliche Approbation erforderlich. Mönche, die der Beichtjurisdiktion ihres Ordens unterstehen, können nur bei dem Oberen ihres Ordens oder Hauses oder dem von ihm delegirten Ordenspriester, der hiefür der bischöflichen Approbation nicht bedarf, gültig beichten und von ihm gültig absolvirt werden. Der Ordensobere könnte, wenn nicht die approbirten Ordens-Statuten solches untersagen, einen Priester, der nicht dem Hause oder Orden angehört, delegiren, um die Ordensgenossen Beicht zu hören; dieser aber müßte, um gültig absolviren zu können, vom Bischof approbirt sein<sup>1</sup>;

c) wenn ein einfacher Priester bei einem Pönitenten sich befindet, der in articulo vel periculo mortis ist, und ein approbirter und mit Jurisdiktion versehener Beichtvater nicht zugegen ist oder nicht gerufen werden kann oder den Kranken nicht Beicht hören wollte oder könnte; in diesem Falle ist ihm die päpstliche Jurisdiktion delegirt, so daß er von allen Censuren und Sünden lossprechen kann; diese Delegation ist auch dem mit Censuren belegten Priester nicht versagt<sup>2</sup>;

d) wenn die an den Grenzen der Diöcesen angestellten Seelsorgspriester in der anliegenden Diöcese Aushülfe leisten, ist ihnen nach dem Gewohnheitsrechte von dem Bischof dieser fremden Diöcese die nothwendige Jurisdiktion delegirt.

Indirekt wird dem Beichtvater die Jurisdiktion delegirt, wenn der Obere dem Pönitenten die Erlaubniß gibt, sich einen Beichtvater, dem er die entsprechende Beichtgewalt verleiht, zu wählen. In solchem Fall überträgt der Obere dem erwählten Beichtvater die Beichtgewalt

<sup>1</sup> Müller, l. c. p. 315.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 7. de casuum reservatione.

unter Vermittelung des Pönitenten. Die Befugniß, sich selbst den Beichtvater zu wählen und ihm dadurch die nothwendige Beichtgewalt zu übermitteln, steht von Rechtswegen den Bischöfen, nach der Gewohnheit den Königen und Kardinälen zu; sie wird aus besonderer Veranlassung als specielle Vergünstigung z. B. bei Jubiläen bestimmten Pönitenten oder allen Gläubigen verliehen; Mönche, die außerhalb ihres Ordenshauses sind, z. B. auf Reisen, können bei jedem Priester, auch dem nicht approbirten, gültig beichten, falls nicht der Umstand der bischöflichen Approbation ausdrücklich vorgeschrieben ist; sie vermitteln dem von ihnen erwählten Beichtvater die vom Papste verliehene Ordensjurisdiktion mit oder ohne Einschränkung, je nachdem sie der Obere durch diese indirekte Delegation verleihen wollte. Fremde, die in einer anderen Diöcese mit Erlaubniß ihres Bischofes beichten, überbringen dem Beichtvater in der fremden Diöcese die Beichtgewalt ihres Bischofes, abgesehen von ausdrücklicher Bevollmächtigung, in jenem Umfange, in welchem er sie den gewöhnlichen Beichtvätern seiner Diöcese verliehen hat. — Die Kirche supplirt die fehlende Beichtjurisdiktion des Priesters, wenn für ihr Vorhandensein mindestens ein scheinbarer Titel (*titulus coloratus vel existimatus*) spricht und allgemein von Seite der Gläubigen vorausgesetzt wird, er besitze sie, während er sie nicht oder nicht gültig besitzt (*error communis*); sie thut dieses, um nicht das Seelenheil der Gläubigen zu gefährden.

96. Während die dem Papste zustehende Jurisdiktion unbeschränkt ist, besitzen die Uebrigen nur eine beschränkte. In vierfacher Weise kann eine Beschränkung der Jurisdiktion eintreten: der Zeit, dem Orte, den Personen, den Sünden nach. Wer ordentliche Jurisdiktion hat, behält sie so lange, als er das Amt, das *Officium*, mit dem sie verbunden ist, im Besitze hat; die delegirte verbleibt ihrem Besitzer so lange, als sie concebirt wurde, wenn sie nicht vorher vom Verleiher revocirt oder vom Empfänger zurückgegeben wurde. Eine allgemein und ohne Klausel gegebene Delegation von Seite des Papstes oder Bischofes hört mit ihrem Tode nicht auf, während die specielle Delegation, die bei ihrem Tode noch unausgeführt ist, mit ihrem Tode erlischt. — Während der mit ordentlicher Jurisdiktion Versehene seinen Untergebenen gegenüber sie überall, auch außerhalb des ihm zugewiesenen Territorium, ausüben kann, vermag derjenige, die sie bloß delegirt besitzt, von ihr nur innerhalb seines Territorium gültig Gebrauch zu machen. — Eine Beschränkung der Jurisdiktion liegt vor hinsichtlich der Beichten der Ordensleute männ-

lichen und weiblichen Geschlechts<sup>1</sup>. — Obere, welche die ordentliche Jurisdiction besitzen, können sich schwere Sünden der Art vorbehalten, daß nur sie und jene, denen sie die specielle Vollmacht hiefür übertragen, von denselben gültig absolviren können. Daß in der katholischen Kirche diese Vollmacht besteht, ist auf dem Concil von Trient gegen die Läugnung Luthers als katholischer Glaubenssatz definirt worden<sup>2</sup>. Die Sünden, die reservirt werden, sollen in der Regel schwer, äußerlich vollbracht, in ihrer Art vollendet und gewisse Sünden sein. Das Concil von Trient nennt als zu reservirende Sünden die schwereren<sup>3</sup>; läßliche Sünden können zwar absolut auch reservirt werden, allein ihre Reservation könnte leicht umgangen werden, da eine Pflicht, sie zu beichten, nicht besteht. Hört durch die Umstände eine Sünde auf, schwer zu sein, und wird sie läßlich, dann kommt auch ihre Reservation in Wegfall. — In gleicher Weise könnten auch innere Sünden reservirt werden, allein nach kirchlicher Praxis geschieht dieses nicht, da solche Reservation nicht viel nützte, dagegen leicht dazu führen könnte, das Beichtinstitut gehässig zu machen. — Geheime Sünden können reservirt werden, da sie äußere Sünden sind, wenn sie auch nicht öffentlich sind<sup>4</sup>. — Die reservirten Sünden müssen in ihrer Art vollendet sein, wenn nicht das Gegentheil ausdrücklich angemerkt ist; sie müssen gewiß sein, mit Ausschluß jedes Zweifels.

Man unterscheidet päpstliche, bischöfliche, klösterliche Reservatfälle, je nachdem sie der Papst für die ganze Kirche, der Bischof hinsichtlich seiner Diocesanen, der Ordensobere in Bezug auf seine Untergebenen im Kloster machte.

Die päpstlichen Reservatfälle sind mit Ausnahme von zweien vorzüglich wegen der damit verbundenen Censur reservirt und zwar entweder in specieller Weise, so daß außer dem Papst und seinem Mandatar ohne specielle Delegation von ihnen Niemand dispensiren kann; solche Fälle zählt die *Constitutio apostolicae sedis* zwölf auf; oder in einfacher Weise, von denen Jeder, der die Vollmacht hat, von den päpst-

<sup>1</sup> Siehe S. 283.

<sup>2</sup> S. XIV. c. 11. Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: a. s. Cf. cp. 7.

<sup>3</sup> Ibid. cp. 7. Magnopere ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur.

<sup>4</sup> Propp. damn. ab *Alexandro VII.* n. 3. 4.

lichen Fällen zu absolviren, loszusprechen befugt ist; die genannte Konstitution enthält siebenzehn.

Wer die Censur nicht inkurrirt, für den hört auch der Reservatfall auf, dieses zu sein, während das bloße Nichtwissen um die Reservation diese nicht beseitigt. Von unmündigen Kindern ist anzunehmen, daß sie die genannten päpstlichen Reservatfälle nicht inkurriren. Die ohne Censur päpstlich reservirten Fälle sind: falsche Denuntiation gegen einen nicht schuldigen Priester wegen angeblicher SOLLZitation bei Gelegenheit des Beichthörens, und die Annahme, beziehungsweise Unterlassung der Restitution von bedeutendem Klostergut, das ein Ordensprofeß, ohne hinreichenden Grund zu haben, herschenken wollte. —

Die bischöflichen Reservatfälle sind in der Regel ohne Censur, und wenn in einzelnen Fällen eine solche beigegeben ist, nicht um dieser willen, sondern vorzugsweise wegen der Schwere der Sünden gemacht worden. Sie scheiden sich in zwei Klassen; die einen sind schon im allgemeinen Rechte enthalten, nach der genannten Konstitution drei, die zugleich mit der *Excommunicatio latae sententiae*, deren Losprechung dem Bischof zusteht<sup>1</sup>, belegt sind, die anderen sind statutarrechtlich, in den einzelnen Diöcesen verschieden, ohne eine im allgemeinen Rechte darauf gesetzte Censur. Sie werden von Unmündigen inkurrirt, wenn nicht eine gegentheilige Erklärung des Bischofs vorliegt, sowie von solchen, welchen die Reservation von Seite des Bischofs unbekannt blieb<sup>2</sup>.

Die klösterlichen Reservate sind durch Papst Clemens VIII. auf elf beschränkt worden<sup>3</sup>; nur zu diesen, oder einer Auswahl aus ihnen sind die Ordensoberen berechtigt; sollten andere hinzugefügt werden, so dürfte dieses nur in Folge einmüthigen Beschlusses des General- oder Provinzialkapitels, nach reiflicher Ueberlegung geschehen. — Von den Reservatfällen kann derjenige, der die Reservation machte, sein Amtsnachfolger, ihr Oberer, sowie jeder von diesen Genannten gültig Delegirte absolviren. Der Papst kann von allen Reservatfällen, den päpstlichen, bischöflichen, klösterlichen, absolviren. Der Bischof kann dieses a) in den eigenen

<sup>1</sup> L. c. *Excommunicationi latae sententiae* Episcopis sive ordinariis reservatae subjacere declaramus: 1. Clericos in sacris constitutos vel regulares aut moniales post votum solemne castitatis matrimonium contrahere praesumentes; nec non omnes cum aliqua ex praedictis personis matrimonium contrahere praesumentes. 2. Procurantes abortum, effectum sequuto. 3. Literis apostolicis falsis scienter utentes, vel crimini ea in re cooperantes.

<sup>2</sup> Voit, l. c. 837. 838.

<sup>3</sup> 26. Mai 1593. Voit, l. c. 785.

und jenen seiner Vorgänger, b) in den geheimen päpstlichen Fällen, welche nicht speciell dem apostolischen Stuhl reservirt sind<sup>1</sup>; c) in den öffentlichen päpstlichen Fällen, sie mögen speciell oder nur einfach reservirt sein, falls den Gläubigen der Zugang zum apostolischen Stuhl erschwert und Gefahr auf Verzug ist; diese Vollmacht steht ihnen *ex jure ordinario* zu, weßwegen sie dieselbe delegiren können.

Die Ordensoberen können *jure ordinario* nur von den klösterlichen Reservaten absolviren und bedürfen hinsichtlich der päpstlichen und bischöflichen Reservate der Delegation, wie der einfache Priester. Wer von päpstlichen Reservaten in Folge der Delegation absolviren kann, kann dieses nicht auch von den bischöflichen und umgekehrt.

Im Augenblick und in der Gefahr des Todes kann jeder Priester, auch der einfache, von allen Censuren und Sünden, auch den reservirten, gültig absolviren<sup>2</sup>. Der Pönitent, der in Todesgefahr so von reservirten Sünden absolvirt wurde, braucht sich dem, der sich die Sünden reservirte, später nicht zu stellen, außer es wäre mit dem Reservatfall die Exkommunikation verbunden gewesen<sup>3</sup>. Außer dem Augenblick und der Gefahr des Todes kann der Beichtvater, der ohne Vollmacht hinsichtlich der Reservate ist, nicht absolviren, wenigstens nicht direkt; er mußte den Pönitent an einen bevollmächtigten Beichtvater weisen<sup>4</sup> oder sich selbst die Vollmacht hiefür von dem kompetenten Obern verschaffen. Befindet sich Jemand, der Reservatfälle inkurrirte, außer der Todesgefahr in einer Nothlage, so daß er sofort nach der Beicht entweder celebriren, kommu-

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIV. cp. 6. In quibuscumque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis delinquentes quoscumque sibi subditos in dioecesi sua per se ipsos vel per vicarium ad id specialiter deputandum in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari. Idem et in haeresis crimine in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum. *Pius IX.*, Const. ap. sedis: Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridentina Synodo Episcopis concessam sess. XXIV. c. VI. de reform. in quibusque censuris Apostolicae Sedi hac Nostra Constitutione reservatis, iis tantum exceptis, quas Apostolicae Sedi speciali modo reservatas declaravimus.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 7. poenit. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis: atque ideo omnes sacerdotes quolibet poenitentis a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt.

<sup>3</sup> C. Eos qui. de sent. Excom. in VI.

<sup>4</sup> Conc. Trid. Ibid. Extra quem articulum sacerdotes, cum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant.

niziren, die Ehe eingehen oder ein anderes Sakrament der Lebendigen empfangen soll und diesen Empfang ohne großen Nachtheil nicht unterlassen kann, dann ist der gewöhnliche Beichtvater berechtigt, ihn von den nicht reservirten Sünden direkt, von den reservirten indirekt loszusprechen, jedoch mit der Verpflichtung, diese reservirten Sünden bei einem Beichtvater, der von ihnen zu absolviren bevollmächtigt ist, zu beichten und dessen Absolution direkt entgegenzunehmen, wobei vorausgesetzt wird, daß er nicht lauter Reservatfälle, sondern auch andere der direkten Absolutionsgewalt des gewöhnlichen Beichtvaters unterstellte Sünden, und wären es nur läßliche, beichte, und daß die Beicht sonst wegen eines wesentlichen Mangels nicht ungültig sei<sup>1</sup>.

Kein Beichtender kann den formalen Komplex in re turpi gravi, er sei männlichen oder weiblichen Geschlechtes, den äußersten Nothfall abgerechnet, gültig oder erlaubt absolviren, da ihm die hiefür nothwendige Jurisdiktion ausdrücklich entzogen ist; der Versuch einer solchen in sich nichtigen Absolution ist eine dem apostolischen Stuhl in speciellster Weise reservirte Sünde, die mit der größeren Exkommunikation latae sententiae belegt ist<sup>2</sup>. Eine von einem Beichtvater irgendwie verübte Sollicitation eines Pönitenten zu einer schweren Sünde gegen das sechste Gebot des Dekaloges bei Gelegenheit der Beicht, unter ihrem Vorwand, vor, unter, nach derselben, an einem Orte, wo Beicht gehört wird, muß von diesem unter Androhung der größeren Exkommunikation und unter Verweigerung der sakramentalen Losprechung innerhalb eines Monats den Inquisitoren oder dem Bischöfe zur Anzeige gebracht werden, ohne daß der Stufengang der brüderlichen Zurechtweisung voranzugehen und in Anwendung zu kommen hat<sup>3</sup>. Falsche Denuntiation eines unschuldigen Beichtvaters ist päpstlicher Reservatfall<sup>4</sup>.

97. Eine der wichtigsten Pflichten, welche aus der sakramentalen Beicht entsteht, ist die Beobachtung des Beichtsigills oder die Pflicht, hinsichtlich dessen, was in der Beicht mitgetheilt wurde, verschwiegen zu sein, es geheim zu halten. Der Ausdruck Beichtsigill ist metaphorisch, hergenommen von der Bedeutung eines materiellen Sigills, das dazu dient, dasjenige, was geheim zu halten ist, zu verschließen. So soll, was in

<sup>1</sup> *Voit.* l. c. n. 846.

<sup>2</sup> *Bened. XIV.* Sacram. poenitentiae. 1741. § 4. 5. *Pius IX.* Const. Apost. sedis. I. 10. Cf. P. *Avanzini*, Commentar. p. 25.

<sup>3</sup> *Ibidem.* Prop. ab *Alexandro VII.* damn. 6. 7. *Pius IX.* l. c. IV. 4. *Voit.* l. c. 882—889. <sup>4</sup> Siehe oben S. 289.

der Beicht mitgetheilt wurde, geheim gehalten, gleichsam unter Sigill gelegt werden, wenigstens nach dem Willen des Pönitenten. Das natürliche Sittengesetz, das verpflichtet, anvertraute Geheimnisse zu bewahren; das positiv göttliche Sittengesetz, das mit dem Bußsakrament gegeben ist; das kirchliche Sittengesetz, das die Verletzung des Beichtgeheimnisses mit den strengsten kirchlichen Strafen, mit Suspension, Deposition, lebenslänglicher Haft bedroht; die pflichtgemäße Religion, welche die Entehrung eines Sakramentes untersagt; die Nächstenliebe, welche Aergerniß vermeidet; die dem Nächsten zu haltende Treue: alle diese Titel scharfen die Pflicht des Beichtsigills ein<sup>1</sup>. Diese Pflicht entsteht aus jedem sakramentalen Sündenbekenntniß, gleichviel ob die Absolution gegeben wurde oder nicht; aus einem vorläufigen Bekenntniß, dem die eigentliche Beicht erst später folgen soll; aus jeder Mittheilung, die dazu dient, den Gewissensstand bekannt zu geben; aus dem Bekenntniß vor einem Nichtpriester, den man für einen Beichtvater hielt; sie ist aber nicht vorhanden, wenn Jemand beichtet, nicht, um absolvirt zu werden, sondern um den Beichtvater zu verhöhnen, zu verführen, zu bestehlen, oder etwas von ihm zu erpressen; wenn er nur Trost, Rath verlangte, oder wenn der Pönitent, der beichtet, wüßte, der angebliche Beichtvater sei Laie oder ohne Jurisdiktion; ferner wenn Jemand außer der Beicht etwas nicht zur Beicht Gehöriges dem Beichtvater mittheilt, beifügend, er möge es so verschwiegen halten, als sei es ihm in der Beicht anvertraut, in welchem Fall nicht das Beichtsigill, wohl aber das natürliche Sigill Verschwiegenheit auferlegt. — Zum Beichtsigill ist verpflichtet primär der Beichtvater, der wahre, wie der fingirte, der sich nur dafür ausgibt; derselbe contrahirt, so oft er einen Pönitenten, der bei ihm beichtet, um die Absolution zu erlangen, hört, dadurch schon an sich die Pflicht des Beichtsigills; sekundär Jedermann, der irgendwie aus der Beicht oder aus Medien, die zur Beicht dienen, etwas in Erfahrung brachte, wie der Dolmetsch, der beigezogen wurde, der Obere, welcher die Vollmacht, in reservirten Fällen zu absolviren, ertheilte; oder wer absichtlich und schuldbar oder zufällig etwas aus der Beicht hört, vom Beichtvater mit Erlaubniß des Beichtkinds konsultirt wird, Beichten für Andere aufschreibt, vom Beichtvater oder anderen Sigillpflichtigen in sakrilegischer Weise Mittheilung empfängt. — Gegenstand des Beichtsigills<sup>2</sup> sind direkt die Sünden des Pönitenten,

<sup>1</sup> C. 2. Dist. VI. de poenit.; c. 12. X. de poenit. et remiss. V. 38.

<sup>2</sup> S. Thomas, Suppl. q. 11. a. 2. corp.

die er gebeichtet hat, und zwar die schweren Sünden nach Art und Gattung, die läßlichen der Art nach; indirekt die allenfalls gebeichteten Sünden des Komplex, die Umstände der Sünden, alles, was, abgesehen von den Umständen, dazu beiträgt, den Seelenzustand des Pönitenten zu erkennen zu geben, wie Wurzeln und Versuchungen zur Sünde, Defekte, selbst wenn sie bloß natürlich sind und dem Bekenntnisse entnommen wurden, die auferlegten Bußen, die Thatsache, ob man den Pönitenten absolviert habe oder nicht. Der Beichtvater muß alles verschweigen, was irgendwie Ursache werden könnte, die Beicht selbst odios zu machen, falls man davon Mittheilung machte, oder was dazu beitrüge, eine nachtheilige Meinung über sein Beichtkind zu verbreiten. — Die Pflicht, das Sigill zu halten, ist eine ausnahmslose; sie bindet in jedem Falle, unter jeder Bedingung, wenn auch noch so großer Schaden, noch so viele Nachtheile aus ihrer Beobachtung für den Beichtvater, das Beichtkind, für Dritte daraus entstehen sollten, selbst wenn sie das Leben verlieren müßten; denn all dieses könnte nicht in Vergleich kommen mit dem Schaden, den die Verletzung des Sigills als Verunehrung des Sakramentes nach sich hätte, selbst wenn eine schwere Diffamirung des Pönitenten nicht vorläge. Der Gedanke, daß in irgend einem Falle das Gebeichtete wider den Willen des Pönitenten geoffenbart werden dürfte, müßte nothwendig von der nothwendigen Aufrichtigkeit in der Beicht abschrecken. Selbst die Integrität des Sündenbekenntnisses müßte leiden, wenn sie ohne Verletzung des Sigills nicht möglich wäre. Die Sigillpflicht dauert auch noch nach dem Tode des Pönitenten mit der gleichen Strenge fort. Von dieser Pflicht gibt es keine Entbindung auf dem Wege der Dispensation von der Seite der kirchlichen oder bürgerlichen Oberen. Der Sigillpflichtige kann unter keinem Vorwande zur gerichtlichen Aussage über das in der Beicht Mitgetheilte gezwungen werden<sup>1</sup>; er müßte sie unbedingt verweigern.

Nur Einer kann unter gewissen Bedingungen von dieser Pflicht entbinden, derjenige, zu dessen Gunsten dieses Gebot besteht, der Pönitent, der dem Sigillpflichtigen die Erlaubniß geben kann, von der Beicht in sofern Gebrauch zu machen, als sie sich auf die eigenen Sünden bezieht, nicht aber, in wieferne sie Sünden eines Komplex einschließt. Die Erlaubniß des Pönitenten muß ausdrücklich, frei und ohne Revokation ertheilt sein. Der Beichtvater oder Sigillpflichtige durfte von der ihm gewordenen Erlaubniß nur zu heiligen Zwecken Gebrauch machen, und

<sup>1</sup> C. 13. X. de excess. praelat. V. 31.



unter der Voraussetzung, daß der nothwendigen Heilighaltung des Sakraments kein Eintrag geschieht. Ohne Erlaubniß des Pönitenten durfte der Beichtvater außer der Beicht selbst mit ihm unter vier Augen über das, was unter das Sigill fällt, nicht reden.

Das Beichtsigill kann auf direkte und indirekte Weise verletzt werden; direkt, wenn der zum Sigill Verpflichtete ausdrücklich und offen eine unter das Sigill fallende Sache ohne Erlaubniß des Pönitenten mittheilt; indirekt, wenn er sich durch Worte oder Zeichen in einer Weise äußert, die den Schluß nahelegt, es sei ihm etwas in der Beicht oder durch sie mitgetheilt worden und beeinflusse sichtlich eine Handlung des Sigillpflichtigen, oder wenn durch sein Benehmen dem Pönitenten oder Dritten eine Belästigung bereitet und irgendwie Veranlassung gegeben würde, das Beichten gehässig zu machen<sup>1</sup>. Beide Arten von Verletzungen sind schwere Sünden *ex toto genere suo*, d. h. sie lassen eine *parvitas materiae* und auf Grund derselben eine läßliche Sünde nicht zu; sie sind ein Sakrilegium, eine Untreue, eine Ungerechtigkeit, eine Ehrabschneidung. Es darf der Beichtvater u. s. w. allerdings die durch die Beicht erlangte Kenntniß für seine eigenen Handlungen, für gute Zwecke gebrauchen; allein es müßte hiebei die Gefahr einer direkten oder indirekten Verletzung des Sigills vollständig beseitigt sein; er darf für den Pönitenten beten; er darf Bücher nachlesen, *tecto nomine* Andere um Rath fragen; er darf, was er aus der Beicht weiß, zur eigenen Besserung sowohl im Beichtstuhl als im Privatleben gebrauchen; er darf einem Dürftigen, den er nur aus der Beicht als solchen kennt, Almosen spenden; er darf mit entsprechender Vorsicht in der Verkündung des Wortes Gottes von dem in der Beicht Mitgetheilten Gebrauch machen. Einen Skrupel, der keine Sünde ist, vom Pönitenten aber dafür gehalten wird, Anderen mittheilen, wäre Sigillbruch. Sünden, die der Pönitent vor dem Beichtvater während der Beicht begeht, ohne sich darüber anzuklagen, z. B. Diebstahl, Beschimpfung des Beichtvaters u. s. w. sind an sich nicht Gegenstand des Beichtsigills, können es aber *per accidens* werden, inwiefern aus ihrer Mittheilung eine Belästigung des Pönitenten entstünde, oder nahegelegt würde, daraus zu erkennen, ob demselben die Absolution gegeben

<sup>1</sup> Papst Clemens VIII. verbot in einem *proprio motu* am 26. März 1594 erlassenen Dekret den Regularen, welche die Stelle der Oberen erlangt haben, die in der Beicht gewonnene Kenntniß zur äußeren Leitung der Untergebenen zu gebrauchen, welches Verbot wegen der Gleichheit der Verhältnisse auf alle Beichtväter auszudehnen ist. Vergl. *Voit*, I. c. n. 873.

wurde oder nicht. Die Mittheilung, Jemand habe gebeichtet, ist an sich noch keine Verletzung des Beichtsigills, sie könnte es aber accidentell werden, wenn er nämlich geheim beichtete und wünschte, daß dieses nicht bekannt wird, oder wenn nach den Umständen aus dem Factum der Beicht geschlossen werden könnte, er habe eine bestimmte schwere Sünde begangen.

Die in der Beicht mitgetheilten Gnaden, Gaben, guten Werke, Tugenden fallen an sich nicht unter das Beichtsigill, wohl aber kann der Poenitent den Beichtvater verpflichten, dieselben *sub secreto naturali* geheim zu halten; nur in dem vielleicht seltenen Fall, daß derartige Mittheilungen zur Erklärung von Sünden dienten, oder ihre Offenbarung eine Belästigung des Pönitenten oder Dritter mit sich führte, müßte man das Beichtsigill auch auf sie ausdehnen. Nach diesem Gesichtspunkte sind die Zeugnisse der Beichtväter über Verstorbene, ihre Tugenden, Gnaden, Charismen im Beatifikations- und Kanonisationsprozeß zu beurtheilen. Die den Beichtvätern gewordene Kenntniß der Tugenden u. s. w., wenn sie nicht in der angegebenen Weise mit der Erkenntniß der Sünden zusammenhängt, fällt nicht unter das Beichtsigill, sondern nur unter das natürliche Geheimniß, das mit dem Ableben des Mittheilenden zu obliegen aufhört<sup>1</sup>.

98. Der Priester hat bei Spendung dieses Sakramentes das Amt eines Vaters, Arztes, Lehrers und Richters zu versehen<sup>2</sup>. Als Vater, wie schon sein Name Beichtvater nahelegt, muß er selbst in der heiligmachenden Gnade leben, in der Tugend wandeln, mit der Güte eines Vaters, mit dem Seeleneifer eines guten Hirten seine Beichtkinder umfassen und für ihr übernatürliches Leben, für ihre Fortschritte im Guten besorgt sein. Als Arzt soll er eine richtige Diagnose der Seelenkrankheit zu stellen vermögen, sie nach Ursprung und Verlauf durchschauen, die medizinischen Mittel zur Heilung und Besserung erkennen und mit Rücksicht auf die persönlichen Verhältnisse des Pönitenten anzuwenden wissen und ihn vor dem Rückfall zu bewahren suchen. Als Lehrer muß er die für die Verwaltung dieses Sakraments nothwendige Kenntniß in der Theologie besitzen und auf Grund derselben die Pönitenten in geeigneter Weise belehren. Als Richter muß er die eigene Anklage des Pönitenten hören und durch Fragen ergänzen; er muß den-

<sup>1</sup> *Benedict. XIV.* de Canoniz. et Beatif. III. cp. 7.

<sup>2</sup> *S. Alphons. Praxis Conf. Homo apost. tr. 21. Gury, l. c. II. p. 559*

jenigen, welcher zur Absolution noch nicht hinreichend disponirt zu sein scheint, dazu zu disponiren suchen; er muß, die Schlüsselgewalt gebrauchend, binden und lösen, die Buße auferlegen und die Absolution ertheilen, beziehungsweise aufschieben oder verweigern. Diese vier Aufgaben des Beichtvaters, die nach Möglichkeit bei jeder Beicht vereint sein sollen, müssen sich gegenseitig ergänzen; die Liebe des Vaters und die Gerechtigkeit des Richters, die Klugheit des Arztes und die Wissenschaft des Lehrers in einander greifen und die Buße zu einer Rettungsanstalt für die Menschheit machen<sup>1</sup>.

99. Da das Sakrament der Buße eingesetzt ist, um uns wieder mit Gott zu versöhnen, d. h. die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden zu erlangen, so ergibt sich, daß Subjekt oder Empfänger dieses Sakraments der Gläubige ist, der nach der Taufe eine Sünde begangen hat. Wer nach der Taufe nicht gesündigt hat, sei es, daß er wegen fehlender persönlicher Entwicklung dieses nicht konnte, sei es, daß er durch ein Gnadenprivilegium davor bewahrt blieb, bedarf des Empfanges dieses Sakraments nicht; wer noch nicht getauft ist, kann dieses Sakrament nicht empfangen, sondern bedarf der geistigen Wiedergeburt durch die Taufe. Der Getaufte, der gesündigt hat, muß, um des Empfanges der Buße fähig zu sein, seine Sünden bereuen, beichten und bereit sein, für dieselben Genugthuung zu leisten, Akte, welche sich als Quasi-Materie dieses Sakramentes verhalten<sup>2</sup>.

100. Die Wirkung des gültigen Empfanges des Sakraments der Buße ist die Wiederausöhnung des Empfängers mit Gott und seine Zurücksetzung in den Zustand der Freundschaft Gottes, der durch die schwere Sünde verloren ging, durch die läßliche Sünde gemindert wurde. Es werden ihm die Sünden nach Schuld und ewiger Strafe, sowie theilweise auch die zeitlichen Strafen, wiewohl nicht jedesmal vollständig, nachgelassen; es wird ihm die erste heiligmachende Gnade verliehen, oder wenn sie zufällig in ihm schon vorhanden war, vermehrt. Zugleich wird dem Empfänger das Anrecht auf jene aktuellen Gnaden gegeben, die ihn befähigen, vor

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. In ejus ministro requiritur etiam bonitas, scientia atque prudentia, cum sigillo secretae confessionis sub exacto perpetuoque silentio. Quibus et aliis ad id opportunis, ut optime sint instructi, omni studio curare debent confessarii. Imprimis meminerit confessarius, se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae justitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse, ut tamquam arbiter inter Deum et homines honori divino et animarum salutis consulat.

<sup>2</sup> Siehe n. 88—92. S. 259—281.

dem Rückfall in die schwere Sünde sich zu bewahren und seinen Verhältnissen entsprechend ein christliches Leben zu führen. Die übernatürlich verdienstlichen Werke, welche im Stande der heiligmachenden Gnade vollbracht, durch die nachfolgende schwere Sünde getödtet, mortifizirt wurden, leben in ihrer übernatürlichen Verdienstlichkeit kraft der in der Buße verliehenen heiligmachenden Gnade wieder auf <sup>1</sup>.

101. Wer nach der Taufe eine schwere Sünde begangen hat, für den ist der Empfang dieses Sacramentes (in re, vel voto) so unumgänglich nothwendig, wie für den Ungetauften der Empfang der Taufe. Wer nach der Taufe nur lässlich gesündigt hat, für den ist der Empfang dieses Sacraments nicht nothwendig, jedoch zulässig und als besonders wirksames Tugendmittel zu empfehlen <sup>2</sup>. Aus der Nothwendigkeit, dieses Sacrament zu empfangen, folgt die Pflicht des Empfanges, die sowohl durch göttliches als kirchliches Gesetz eingeschränkt wird <sup>3</sup>.

Nach göttlichem Gesetze sind wir an sich verpflichtet, dieses Sacrament zu empfangen a) in der Todesgefahr, b) öfters im Leben, accidentell, wenn wir die heilige Kommunion empfangen wollen, nachdem wir eine schwere Sünde begangen; ferner, so oft der Stand der heiligmachenden Gnade Pflicht ist und nicht durch Kontrition erreicht werden kann, oder wenn schwere Versuchungen nicht anders überwunden, Rückfälle nicht gemieden werden könnten, sowie, wenn ein Häretiker in den Schooß der katholischen Kirche zurückkehrt. — Die Kirche hat hinsichtlich des Empfanges dieses Sacraments, das hierauf bezügliche göttliche Gesetz näher bestimmend, verordnet, daß alle Gläubigen, welche zum selbständigen Gebrauch der Vernunft gelangt sind, wenigstens einmal im Jahre ihre Sünden zu beichten haben <sup>4</sup>. Dieses Gebot obligirt zunächst nur jene, welche in schwere Sünden gefallen sind. Wer nur lässliche begangen hat, ist streng genommen zur Beicht nicht verpflichtet; er genügte, wenn er vor dem Beichtvater sich darüber ausdrücke, daß ihm sein Gewissen nur lässliche Sünden vorwirft; indessen ist auch diesem die Beicht

<sup>1</sup> Dswald, l. c.    <sup>2</sup> Siehe n. 87. S. 258 f.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XIV. c. 6. poenit. Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino, aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum: a. s.

<sup>4</sup> Conc. Lat. IV. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata solus confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti.

gerathen und als vorzügliches Tugendmittel zu empfehlen. In der Regel wird dieses Kirchengebot zur österlichen Zeit und in der Weise erfüllt, daß die Beicht zugleich als nothwendige Vorbereitung auf die zu österlicher Zeit zu empfangende heilige Kommunion dient<sup>1</sup>. Wer zu Ostern wegen eines legitimen Hindernisses nicht beichtet, muß im Laufe des Kirchenjahres, das von Ostern zu Ostern gerechnet wird, beichten, da das betreffende Gebot nicht auf die österliche Zeit beschränkt ist, sondern auf das Jahr lautet. Wer in der österlichen Zeit, oder wenn er außerdem öfters beichtet, nur über läßliche Sünden sich anzuklagen hatte, später aber in eine schwere Sünde fiel, muß, um dem Kirchengebot zu genügen, noch während des laufenden Kirchenjahres beichten. Das Kirchengebot kann man nur durch eine gültige Beicht erfüllen<sup>2</sup>. Der Beichtende muß von jeder schuldbaren Unwissenheit hinsichtlich der Dinge, die necessitate medii et praecepti nothwendig zu wissen sind, frei sein; wer nicht weiß, was necessitate medii zu wissen ist, ist unfähig, die Absolution zu empfangen; wer nicht weiß, was necessitate praecepti zu wissen ist, dem ist die Absolution so lange zu verschieben, bis er es hinreichend erlernt hat, und nur ausnahmsweise, wenn er seine Unwissenheit bereut und zu entfernen bereit ist, zu ertheilen<sup>3</sup>. Eine öftere Beicht unter dem Jahre ist nicht verboten, sondern als vorzügliches Tugendmittel dringendst den Gläubigen empfohlen<sup>4</sup>.

102. Der Beichtvater, welcher zum Beichtthören gerufen wird, bereite sich dazu durch frommes Gebet um die göttliche Hülfe vor<sup>5</sup>. Er bediene sich des Chorrocks und einer Stola von blauer Farbe, wie es Zeit und Ortsgewohnheit mit sich führt<sup>6</sup>. Der Ort des Beichtthörens ist die Kirche, der in ihr an einem offen zugänglichen und sichtbaren Platze be-

<sup>1</sup> Siehe § 34. n. 79. S. 242—244.

<sup>2</sup> Prop. ab *Alexandro VII.* damn. 14. Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto Ecclesiae.

<sup>3</sup> Prop. ab *Innoc. XI.* damn. 22. Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris. 64. Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium ss. Trinitatis et Incarnationis Domini nostri Jesu Christi. 65. Sufficit, illa mysteria semel credidisse.

<sup>4</sup> Rit. Rom. l. c. Rarius autem vel serius poenitentibus vel in peccata facile recidentibus, utilissimum fuerit consulere, ut saepe, puta semel in mense, vel certis diebus solemnibus confiteantur, et si expediat, communicent. Vergl. Benger, P. Th. II. 598.

<sup>5</sup> Rit. Rom. l. c. <sup>6</sup> Ibid.

findliche Beichtstuhl, an welchem zwischen dem Beichtvater und Pönitenten ein Gitter angebracht ist; aus einem vernünftigen Grund ist das Beicht- hören auch in einem Privathause gestattet. Nach Vorschrift mehrerer Diöcesanritualien ertheilt der Beichtvater auf Bitten des Pönitenten diesem einen Mannalsegen (Sakramentale) mit den Worten: Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter confitearis peccata tua, in nomine Patris † et Filii et Spiritus sancti. Amen, welcher Segen im *Rituale Romanum* nicht vorgeschrieben ist. Nachdem der Beichtvater das Sündenbekenntniß des Pönitenten, das vom allgemeinen zum besondern fortschreitet, angehört, und hierauf sein Amt als Vater, Lehrer, Arzt und Richter versehen, ertheilt er die Absolution, die zuerst eine allgemeine Loßprechung ist, entsprechend dem allgemeinen Sündenbekenntniß des Pönitenten, dann in die besondere übergeht, welche die Loßprechung von den Censuren und jene von den Sünden einschließt. Die allgemeine Loßprechung ist in deprefative Form gekleidet und lautet: Misereatur tui omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis perducatur te ad vitam aeternam. Amen. Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens et misericors Deus. Amen. Bei den Worten Indulgentiam etc. erhebt der Beichtvater seine rechte Hand gegen den Pönitenten und hält sie erhoben, bis er beim Aussprechen der sakramentalen Form das Kreuz über den Pönitenten macht<sup>1</sup>, einerseits zur Erinnerung an die frühere Handauflegung, unter welcher die Absolution ertheilt wurde, anderseits um symbolisch die ihm zustehende Beichtgewalt auszudrücken. — Die Absolution von Censuren bezieht sich bei dem gewöhnlichen Beichtvater nur auf solche, die Niemanden reservirt sind<sup>2</sup>; sie beginnt deprefativ und geht in die indikative Form über; sie lautet: Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, in quantum possum et tu indiges. Sie ist eine Absolutio ad cautelam. Das Deinde, das zwischen der Absolution von den Censuren und jener von den Sünden steht, ist im *Rituale Romanum* roth gedruckt, folglich Rubrik, die nicht gesprochen werden darf, sondern ausdrückt, daß der Absolution von den Sünden jene von den Censuren

<sup>1</sup> Rit. Rom. Deinde dextera versus poenitentem elevata dicit: Indulgentiam etc.

<sup>2</sup> Pius IX. Apost. Sedis. Excommunicationes latae sententiae nemini reservatae. I—IV.

sachgemäß vorauszugehen hat<sup>1</sup>. — Die Absolution von den Sünden ist in der abendländischen Kirche seit dem zwölften Jahrhundert statt der bis dorthin üblichen deprekativen Form indikativ und besteht in der Aussprache der sakramentalen Form, die lautet: *Ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris †, et Filii et Spiritus sancti. Amen*<sup>2</sup>. — Das folgende Gebet: *Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae Virginis et omnium Sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris, sit tibi in remissionem, augmentum gratiae, et praemium vitae aeternae. Amen.* bezieht sich auf die nach der Absolution zu leistende Genugthuung, welche im kirchlichen Ablass ihre Ergänzung findet; es bewirkt, daß den eigenen Bußwerken des Pönitenten, in Vereinigung mit dem Leiden Jesu Christi und den Verdiensten und Satisfaktionen der seligsten Jungfrau und aller Heiligen, eine größerer Wirkung zukommt, nach dem hl. Thomas, Antonin, Navarrus, Alphons und Anderen die Wirkung von sakramentalen Satisfaktionen verliehen wird<sup>3</sup>. Beichtet ein Pönitent öfters, und sind deswegen seine Beichten kürzer, so ist in diesem Umstand ein Grund gegeben, die allgemeine Losprechung und das auf die Genugthuung sich beziehende Gebet *Passio etc.* auszulassen<sup>4</sup>, nicht aber die besondere, welche die Losprechung von den Censuren und Sünden in sich schließt. Im äußersten Nothfall kann die besondere Absolution in die Worte zusammengedrängt werden: *Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine Patris †, et Filii, et Spiritus sancti. Amen*<sup>5</sup>.

### § 36. Der Ablass<sup>6</sup>.

103. Nach der priesterlichen Losprechung im Sakramente der Buße, in welcher die Schuld und ewige Strafe der Sünde nachgelassen wird,

<sup>1</sup> Die Congregatio rit. antwortete 11. März 1837 auf eine Anfrage, ob man Deinde aussprechen oder unterlassen müsse, *Nihil innovandum*, und bezog sich auf dieses Dekret am 27. Februar 1847, womit die Praxis, die in einzelnen Diöcesanritualien vorgeschrieben ist, Deinde als integrierenden Bestandtheil der Absolutionsform zu sprechen, nicht gebilligt ist; vergl. *Gury*, I. c. II. p. 299. A. a.

<sup>2</sup> Siehe n. 92. C. 278 ff. <sup>3</sup> Benger, I. c. II. C. 627.

<sup>4</sup> Rit. Rom. I. c. In confessionibus autem frequentioribus et brevioribus, omitti potest *Misereatur etc.* et satis erit, dicere: *Dominus noster Jesus Christus etc.* ut supra usque ad illud: *Passio Domini etc.*, welches usque ad exfluvie zu verstehen ist nach S. R. C. 27. Febr. 1847.

<sup>5</sup> Rit. Rom. I. c. *Urgente vero aliqua gravi necessitate in periculo mortis breviter dicere poterit: Ego etc.*

<sup>6</sup> Literatur: *Bellarmin*, de indulgent. et jubilaeo, libb. II.; *Euseb.*

und nach der Verrichtung der auferlegten Buße, die *ex opere operato* einen Theil der zeitlichen Sündenstrafen tilgt, bleibt gewöhnlich noch ein Rest von zeitlichen Sündenstrafen, die wir in diesem Leben *ex opere operantis* oder im Reinigungsort durch Leiden abzutragen haben.

Zur Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen in diesem Leben eignen sich die sogenannten Bußwerke, die freiwillig übernommen werden<sup>1</sup>; sie müssen, um *ex condigno* die genannte Wirkung zu haben, natürlich und übernatürlich gut sein, dem Büßer schwer fallen, wozu sich indessen jedes gute Werk eignet, da es von dem gefallenem Menschen nur mit Anstrengung und Mühe vollbracht wird; sie müssen im Stande der heiligmachenden Gnade verrichtet und von Gott als Genugthuung angenommen worden<sup>2</sup>. Wir haben die tröstliche Verheißung Gottes, daß er, so lange wir leben, alle unsere guten Werke als Satisfaktionen für die zeitlichen Sündenstrafen hinnehme. Einige verlangen, man müsse bei Vornahme der Bußwerke die formelle Intention, Satisfaktion zu leisten, haben, während Andere behaupten, es genüge der allgemeine Wille, durch die Uebernahme des Bußwerkes Gott zu gefallen und das ewige Leben zu erlangen. Ein Gerechter in diesem Leben kann seine Satisfaktionen einem Andern mit Erfolg zuwenden. — Dem gleichen Zwecke der Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen dienen die Ablässe, zu deren Verleihung der göttliche Heiland seiner Kirche die entsprechende Vollmacht übertragen hat.

104. Man versteht unter Ablaß die außer der Ordnung der Sacramente sich vollziehende Nachlassung oder Minderung der zeitlichen Sündenstrafen, welche wir für unsere persönlichen Sünden nach der Beicht abzutragen haben, wobei der Vorsteher der Kirche die im Schätze der Kirche hinterlegten Satisfaktionen Christi und der Heiligen uns zuwendet, nachdem wir die vom Vorsteher vorgeschriebenen guten Werke verrichtet haben.

---

*Amort. de origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum; Theodorus a Spiritu Sancto, tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis; Benedictus XIV. de synodo dioec., XIII, 18. Vinterim, Denkwürdigkeiten der christl. Kirche B. V. Th. III. S. 446 ff. Bouvier, über den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum (Deutsch, Aachen 1844). Gröne, der Ablaß, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilskonomie. P. Maurel, die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch (übers. von J. Schneider. S. J.) Gury, l. c. Appendix de indulgentiis et jubileo, nn. 1041—1077; Fr. X. Wildt, in Weßer und Welte's Kirchenlexikon. Heft 1. S. 94—112.*

<sup>1</sup> Prop. Baji damn. 77. Satisfactiones laboriosae justificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 8.



— Durch den Ablass wird nicht eine Schuld oder die ewige Strafe nachgelassen. Wenn in früheren Schriften der Ablass als *remissio a poena et culpa* bezeichnet wird, so ist entweder der Ausdruck so zu verstehen, daß die nachzulassende Strafe als zeitliche aus der Schuld folge (*Hendiadynon*), wenn nicht etwa zugleich auch Bezug genommen wurde auf die während der Ablasszeit den Beichtvätern in der Regel verliehene Vollmacht von Reservaten zu absolviren; oder es sind mit Papst Benedict XIV. die so angeführten Ablassse für unmächtig zu halten<sup>1</sup>. Die ewige Strafe der nach der Taufe begangenen Sünden wird ausschließlich durch die priesterliche Absolution oder vollkommene Reue getilgt. Die zeitliche Sündenstrafe ist zunächst nicht die natürliche, welche die Sünde als nothwendige Folge nach sich hat, wie Krankheit, Unehre, Armuth u. a.; auch nicht jene, die der Sünder vor dem äußeren Forum der bürgerlichen Gesellschaft oder der Kirche incurrirte; diese Strafen gehören zwar auch zu den von Gott zugelassenen und mittelbar verhängten zeitlichen Strafen; sie können durch den gewonnenen Ablass vor dem Forum Gottes ihren Strafcharakter verlieren und so in supererogatorische Werke übergehen; aber sie werden nicht in der Weise durch den Ablass beseitigt, daß der natürliche Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben oder die vom äußern Forum auferlegte Sühne nicht mehr zu leisten wäre. Sie ist deshalb nicht die bloße Kirchenstrafe, die nach der früheren öffentlichen Bußdisziplin ausschließlich vor der Kirche hätte abgetragen werden müssen, beziehungsweise von ihr indulgirt, nachgelassen werden konnte, z. B. auf die Intercession der Martyrer hin, welche Auffassung wiederholt verworfen wurde<sup>2</sup>. Wie die von der Kirche nach der früheren Bußdisziplin auferlegten Kirchenstrafen nicht bloß die vor der Kirche incurrirte Sühne leisteten, sondern auch vor Gott Geltung hatten, so war der Erlass der Kirchenstrafen nicht bloß eine Schenkung, welche die Kirche vor ihrem Forum ohne weitere Folgen für das Forum Gottes vollzog, sondern galt zugleich vor Gott, nach der Verheißung des Herrn: was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein<sup>3</sup>. Sie ist vielmehr jene

<sup>1</sup> De Synodo Dioec. XIII. 18. 7.

<sup>2</sup> Prop. *Petri Oxomensis* a *Sixto IV.* damn. 1. Peccata mortalia, quantum ad culpam et poenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem, sine ordine ad claves. 6. Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii. *Errores M. Lutheri* a *Leone X.* damnati: 17—22. *Pius VI.*, Auctorem fidei n. 40—43.

<sup>3</sup> *Matth.* 16, 19.

zeitliche Sündenstrafe, die wir vor Gott schulden und gegen die göttliche Gerechtigkeit in diesem Leben oder im Reinigungsort abtragen müssen, ehe wir zur Anschauung Gottes im Himmel gelangen können.

105. Das Fundament für die Lehre vom Ablass bildet die Lehre von dem Schätze der Kirche, welcher durch die Verdienste, näher Genugthuungswerke Jesu Christi und seiner Heiligen gebildet wird. Die guten Werke des Menschen auf Erden sind, wenn die entsprechenden Bedingungen vorhanden, verdienstlich und Genugthuung leistend; dem Gebet kommt überdies noch die impetratorische Wirksamkeit zu. Die meritorische Wirksamkeit der guten Werke verbleibt ausschließlich dem, der sie vollbringt, die satisfactorische wie die impetratorische können auch Anderen, die hiefür disponirt sind, zugewendet werden. Da die dem einzelnen Menschen abzutragenden zeitlichen Sündenstrafen endlich sind, so können sie von ihm vollständig getilgt werden; was nach dieser vollständigen Tilgung noch an Satisfaktionen geleistet wird, ist für Andere verfügbar. Die Gesamtheit der überfließenden, für Andere verfügbaren Satisfaktionen heißt der Schatz der Kirche. Den Haupttheil der Satisfaktionen im Schätze der Kirche bilden jene Christi, in deren Kraft alle übrigen zu Stande gekommen sind; daran schließen sich die Satisfaktionen der allerseeligsten Jungfrau, die, wie ohne Sünde, so ohne zeitliche Sündenstrafe war und dennoch in ihrem irdischen Leben so viele Leiden erduldet, die, wie meritorisch, so satisfactorisch waren und als solche in den Schatz der Kirche flossen; die überfließenden Satisfaktionen der Apostel, Martyrer und der übrigen Heiligen folgten nach<sup>1</sup>. Die Behauptung Martin Luthers, die Verdienste (Satisfaktionen) Christi und seiner Heiligen bilden nicht den Schatz der Kirche, ist vom apostolischen Stuhl durch Papst Leo X.<sup>2</sup>, die verwandte der Jansenisten durch Papst Pius V. und VI.<sup>3</sup> verworfen worden.

<sup>1</sup> II. Cor. 8, 14; 12, 15. Col. 1, 24. Rom. 12, 5. I. Cor. 12, 12. *Clemens VI.* „Unigenitus“.

<sup>2</sup> Prop. 17. *Thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et Sanctorum.*

<sup>3</sup> Prop. *Baji*, n. 60. *Auctorem fidei* n. 41. Item in eo, quod subditur, „scholasticos suis subtilitatibus inflatos invexisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et Sanctorum, et clarae notioni absolutionis a poena canonica substituisse confusam et falsam applicationis meritorum“: quasi thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sint merita Christi et Sanctorum; falsa, temeraria, Christi et Sanctorum meritis injuriosa, dudum in articulo 17. Lutheri damnata.

106. Der Kirche ist nach göttlichem Rechte die Vollmacht gegeben, den Schatz der ihr anvertrauten Verdienste oder Satisfaktionen zu verwalten und für die Gläubigen nützlich zu machen. Der Beweis hiefür ist in der ihr übergebenen uneingeschränkten Schlüsselgewalt, Binde- und Lösegewalt gegeben<sup>1</sup>. Die Kirche, d. i. ihre Hierarchie, der Papst, die Bischöfe, machen von dieser Gewalt, inwieferne sie Lösegewalt ist, Gebrauch, indem sie Ablässe ertheilen, welche Uebung zu jeder Zeit in der Kirche in wesentlich gleicher Weise bestanden hat, wenn auch die äußere Erscheinung sich änderte<sup>2</sup>. Sie sind Gnadenерweise der Kirche, welche rechtlich von Seite der Gläubigen nicht gefordert, verdient werden können. Dem Papste steht die Vollmacht, sie zu ertheilen, für die ganze Kirche ohne Einschränkung, für Lebende und Verstorbene, zu; die Bischöfe können nach der seit dem vierten Lateranensischen Konzil üblichen Disziplin nur ihren Diözesanen bei Gelegenheit einer Kirchweihe einen (unvollkommenen) Ablass von einem Jahr, für das Anniversarium derselben, sowie an Festtagen, wenn sie celebriren, einen Ablass von vierzig Tagen verleihen, während den Erzbischöfen die gleiche Befugniß für ihre Provinz zusteht<sup>3</sup>. Die Kardinäle können in ihren Titularkirchen, selbst wenn sie nicht Bischöfe oder Priester sind, einen Ablass von hundert Tagen verleihen; dem Kardinal-Großpönitentiar steht die Vollmacht zu, jedem Gläubigen einen solchen Ablass zu gewähren. Die Ablassverleihung ist ein jurisdiktioneller Akt, nicht ein Akt der Weihe; ein Bischof, der keine Unterthanen besitzt und deswegen keine Jurisdiktion ausübt, kann deswegen keinen Ablass verleihen, außer in Folge der Delegation, in welcher Weise Legaten, Nuntien u. s. w. zur Verleihung von Ablässen kompetent

<sup>1</sup> *Matth.* 16, 19; 18, 18.

<sup>2</sup> *Clemens VI.* „Unigenitus“. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per B. Petrum, coeli clavigerum, ejusque successores, suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum; et propriis et rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent), vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum.

Conc. Trid. sess. XXV. Decret. de Indulg. Cum potestas conferendi indulgentias a Christo Ecclesiae concessa sit, atque hujusmodi potestate, divinitus sibi tradita, antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacrosancta synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem negant.

<sup>3</sup> Can. 62. c. 14 und 15. X. de poenit. et remiss. V. 38.

sind. Zur erlaubten und gültigen Verleihung eines Ablasses von Seite der kompetenten kirchlichen Oberen wird ein hinreichender vernünftiger und gerechter Grund, der sich auf die Förderung der Ehre Gottes und des Seelenheiles der Gläubigen bezieht, als Veranlassung gefordert. Ueberdies soll zwischen der Größe des verliehenen Ablasses und den guten Werken, die von Seite derer, welchen er gewährt wird, ein entsprechendes Verhältniß bestehen. Es steht indessen nicht dem einzelnen Gläubigen oder dem einfachen Priester zu, über die Kongruenz oder Suffizienz der gerechten Veranlassung zu einem Ablass, über das entsprechende Verhältniß der vorgeschriebenen guten Werke zu dem erteilten Ablass ein maßgebendes oder entscheidendes Urtheil zu fällen<sup>1</sup>; sie können getrost der Weisheit des apostolischen Stuhles, dem die übernatürliche Leitung des heiligen Geistes nicht fehlt, mit gutem Grunde vertrauen<sup>2</sup>.

107. Die Ablässe werden eingetheilt:

a. in vollkommene (*indulgentiae plenariae, totales*) und unvollkommene (*indulgentiae non plenariae, partiales*), je nachdem alle zeitlichen Sündenstrafen, oder nur ein Theil derselben in ihnen nachgelassen werden können; letztere werden nach Tagen, Jahren, Quadraganen, Karenen bestimmt, in dem Sinne, es sollen approximativ so viel zeitliche Sündenstrafen nachgelassen werden, als durch Kirchenbuße von so viel Tagen, Jahren, Quadragesimalfasten, Fasten bei Wasser und Brod während der vierzig Tage (Karenen) vor Gott und der Kirche hätten abgebüßt werden können;

b. in Lokal-, Real-, Personal-Ablässe, je nachdem sie an bestimmten Orten, die zu besuchen sind, oder durch den Gebrauch bestimmter mobiler Gegenstände mittelbar von den Gläubigen gewonnen werden können, oder unmittelbar denselben verliehen werden, sie mögen

<sup>1</sup> Gury I. c. II. p. 1048. n. 1045. An sit valida concessio indulgentiae facta sine causa? R. negative. Ratio est, quia Praelati Ecclesiae non sunt nisi delegati Christi, ad thesaurum Ecclesiae dispensandum. Christus autem nequit ratas habere profusiones thesauri sui a dispensatoribus prodigis factas. Ceterum non est fidelium nec simplicium sacerdotum, judicare de sufficientia causae, ob quam indulgentia conceditur: debent enim simpliciter existimare justam esse. S. Alphons. VI. 532.

<sup>2</sup> Papst Klemens IX. errichtete i. J. 1669 eine eigene Kardinalskongregation, die Congregatio indulgentiarum et sacrarum reliquiarum, welche unter Anderem die besondere Aufgabe hat, das Ablasswesen zu beaufsichtigen und zu leiten. Ihre Dekrete sind gesammelt von A. Prinzivalli, Decreta Congreg. Indulg. et Reliq. ab ao. 1669—1861. Bruxell.

als Einzelpersonen oder Mitglieder bestimmter Societäten in Betracht kommen;

c. in Ablässe, die nur für eine bestimmte Zeit verliehen werden und nach deren Ablauf erlöschen und deswegen vom Verleiher auf's Neue verliehen werden müßten (*indulgentiae temporales*), und solche, die ohne Zeitbestimmung für immer verliehen werden, einer Erneuerung nicht bedürfen und bis zu ihrer Revocation gelten;

d. in Ablässe, welche nur den Lebenden verliehen werden, in solche, welche nur den Verstorbenen zuwendbar sind, und in solche, welche nach dem Belieben der Gewinnenden entweder von den Lebenden für sich gewonnen oder den Verstorbenen geschenkt werden können. Den Lebenden werden die Ablässe verliehen *per modum solutionis et absolutionis*, d. h. die Kirche bietet aus ihrem Schätze so viel Satisfaktionen der göttlichen Gerechtigkeit an, als hinreicht, um die zeitlichen Sündenstrafen der den Ablaß Gewinnenden zu kompensiren; sie läßt dieselben durch eine richterliche Sentenz nach kraft der ihr gegebenen Lösegewalt, von der sie auch außer der Beicht, hier bei Ablaßverleihung, Gebrauch macht. Den Verstorbenen werden die Ablässe zugewendet *per modum solutionis et suffragii*, aber nicht in Weise der Losprechung. Die Kirche bietet aus ihrem Schätze der göttlichen Gerechtigkeit die dort vorhandenen Satisfaktionen an, um für die armen Seelen Nachlaß ihrer abzutragenden Sündenstrafen zu erwirken; allein sie vermag sie kraft ihrer Lösegewalt nicht mehr zu absolviren, da ihr dieselbe nur gegeben ist, um sie auf Erden, d. i. an Pilgern zu üben; für die Verstorbenen kann sie nur Fürbitte einlegen und auf *impetratorische* Weise wirken, muß aber das Maß und die Art und Weise der Nachlassung der göttlichen Barmherzigkeit überlassen. Ein solcher Ablaß für die Verstorbenen ist wirksamer als die einfache Fürbitte für dieselben, da diese in ihm durch die *solutio*, die aus dem Kirchenschätze angeboten wird, unterstützt ist. Nur solche Ablässe, welche nach der Intention des Verleiher's den armen Seelen ausschließlich oder nach dem Willen der Empfänger zugewendet werden können, sind in der angegebenen Weise für sie verwendbar. Die Vollmacht, Ablässe für die Verstorbenen zu verleihen, steht ausschließlich dem Papste zu. Die Behauptung des Magisters Petrus von Osma, der Papst könne solche Ablässe nicht ertheilen, ist i. J. 1479 durch Papst Sixtus IV.<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Prop. 6. *Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii*  
Denzinger, l. c. n. 615.

jene Luthers, solche Ablässe seien den Verstorbenen nicht nothwendig und nicht nützlich, i. J. 1520 durch Papst Leo X.<sup>1</sup> und als sie von der Synode von Pistoja wiederholt wurde, i. J. 1794 durch Papst Pius VI. verworfen worden<sup>2</sup>.

108. Um fähig zu sein, einen Ablass zu gewinnen, wird gefordert, daß der Empfänger getauft und dadurch der Jurisdiktion der Kirche unterstellt sei, sowie, daß er nicht durch die Exkommunikation der Theilnahme an dem Schätze der Kirche beraubt wurde; er muß überdies, wenigstens wenn es sich handelt um die Gewinnung der für die Lebenden verliehenen Ablässe, im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden, wenigstens in der Zeit, in welcher er das letzte vorgeschriebene gute Werk verrichtet. Für die Gewinnung der persönlichen Ablässe ist gefordert, daß man ein Untergebener des Verleihenden sei, welche Forderung für die Gewinnung der Local- und Real-Ablässe nicht besteht. Bedingung für die Gewinnung eines Ablasses ist die genaue Vollbringung der vom Verleihenden vorgeschriebenen und in der Verleihungsurkunde ausgedrückten Leistungen. Wer eine derselben oder einen beträchtlichen Theil von ihr, sei es schuldbar, sei es ohne Schuld aus Impotenz, aus unüberwindlicher Unwissenheit oder Vergessenheit unerfüllt läßt, könnte den Ablass nicht gewinnen. Ohne Einwilligung des Verleihenden dürfte an den vorgeschriebenen guten Werken nichts geändert werden; die für deren Vornahme angegebene Zeit ist genau einzuhalten; die Verrichtung der Leistungen hat mit frommer Gesinnung und der mindestens virtuellen Intention, den Ablass zu gewinnen, zu geschehen. Die guten Werke, welche als Bedingungen der Gewinnung der Ablässe vorgeschrieben werden, sind in der Regel: Gebet, Fasten, Almosengeben, Kirchenbesuch, Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altars. — Ein für die Lebenden verliehener vollkommener Ablass kann, wenn nicht anders die Absicht des Verleihers konstatirt ist, entweder vollständig, oder theilweise gewonnen werden. Um ihn vollständig zu gewinnen, ist gefordert,

<sup>1</sup> Prop. 22. Sex generibus hominum indulgentiae nec sunt necessariae nec utiles: videlicet mortuis seu morituris, infirmis, legitime impeditis, his, qui crimina commiserunt, sed non publica, his, qui meliora operantur. *Denzinger*, l. c. n. 646.

<sup>2</sup> Prop. 42. Item, in eo quod superaddit, luctuosius adhuc esse, quod chimaerica ista applicatio transferri volita sit in defunctos: falsa, temeraria, piarum aurium offensiva, in Romanos Pontifices et in praxim et in sensum universalis Ecclesiae injuriosa, inducens in errorem haereticali nota in Petro de Osma confixum, iterum damnatum in articulo 22. Lutheri.

daß der Gläubige alle Sünden, auch die läßlichen, bereue und verabscheue und den Affect zu ihnen ablege; es müssen auch die läßlichen Sünden ihrer Schuld nach getilgt werden, ehe die ihnen entsprechenden zeitlichen Strafen nachgelassen werden können, die Schuld der läßlichen Sünden kann aber ohne wenigstens virtuelle Reue und Verabscheuung nicht getilgt werden. Wer den vollkommenen Ablass nicht vollständig gewinnt, kann ihn wenigstens theilweise gewinnen, weil ein Theil zeitlicher Sündenstrafen ohne die übrigen nachgelassen werden kann; die Intention des Heiligen Vaters, der ihn verleiht, geht nicht dahin, ihn nur für jene zu geben, die ihn vollständig gewinnen, für die übrigen aber gar nicht zu erlassen oder ihnen keinen Nutzen zu gewähren. Für die Gewinnung der Mehrzahl der vollkommenen Ablässe ist als Bedingung Reue und sakramentale Beicht der Gläubigen vorgeschrieben. Die Beicht muß auch von jenen, welche im Stand der heiligmachenden Gnade sich befinden, verrichtet werden, während die Absolution nicht gefordert wird<sup>1</sup>. Durch ein Indult von Papst Klemens XIII. ist gestattet, daß jene Gläubigen, welche jede Woche zu beichten pflegen, alle vollkommenen Ablässe, welche im Laufe der Woche gewonnen werden können, erlangen können, ohne daß sie für die einzelnen vollkommenen Ablässe die vorgeschriebene Beicht wiederholen müssen<sup>2</sup>. Die Congreg. Indulg. gestattet in einem von Papst Pius VII. am 12. Juni 1822 approbirten Dekret, daß auch jene, welche nicht wöchentlich zu beichten pflegen, einen vollkommenen Ablass gewinnen können, wenn sie acht Tage vor dem Feste, für welches er verliehen ist, die vorgeschriebene Beicht ablegen<sup>3</sup>, welche Beicht dann auch hinreicht, die übrigen vollkommenen Ablässe, die innerhalb der acht Tage gewonnen werden können, und für deren Gewinnung die sakramentale Beicht vorgeschrieben ist, zu gewinnen<sup>4</sup>. — Realablässe, welche an bewegliche Gegenstände von hinlänglich dauerhaftem Stoffe, wie Kreuze, Medaillen, Rosenkränze, durch Benediction, Bezeichnung mit dem Kreuze verliehen werden, gehen verloren, wenn sie in das Eigenthum eines zweiten übergehen. — Die den Verstorbenen zu-

<sup>1</sup> S. Congr. Ind. 19. Mai 1759. 15. Decbr. 1841.

<sup>2</sup> 9. Septbr. 1763. S. Congr. Ind. 15. Novbr. 1841.

<sup>3</sup> *Gury*, l. c. n. 1052 u. 1078.

<sup>4</sup> Quaeritur 2<sup>do</sup>: An Confessio octavo die ante festivitatem peracta vi hujus Indulti (12. Junii 1822) suffragetur tantum ad unam Indulgentiam lucranda; an vero per hanc confessionem aliae etiam lucrificari possint Indulgentiae, quae infra praedictum tempus occurrent, et ad quas lucrandas sacramentalis confessio caeteroquin requireretur? — Ad 2<sup>dum</sup>: Negative quoad 1<sup>am</sup> partem. Affirmative quoad 2<sup>am</sup>.

wendbaren Ablässe müssen zuerst von den Lebenden gewonnen und dann von ihnen den Verstorbenen im Allgemeinen oder besser im Besondern fürbittweise zugewendet werden. Der Lebende muß alles erfüllen, was für die Gewinnung des Ablasses vorgeschrieben ist; daß er sich im Stand der heiligmachenden Gnade befinden müsse, wird von dem hl. Alphons behauptet, von Navarrus, Suarez und Anderen in Abrede gestellt. Ob diese Ablässe den Verstorbenen jedesmal so viel nützen, als sie befragen, ist unter den Theologen controvers; Suarez behauptete es, andere negiren es, wie es scheint, mit größerem Rechte, da sie den Verstorbenen nur in Weise der Fürbitte zukommen, deren Erhörung nicht der Ablassverleiher und der Ablassvermittler, sondern ausschließlich und endgiltig Gott bestimmt.

109. Der heilige Kirchenrath von Trient erklärt, daß der Gebrauch der Ablässe dem christlichen Volke im höchsten Grade heilsam sei und deswegen in der Kirche beibehalten werden müsse<sup>1</sup>. Schon die Bemühung, einen verliehenen Ablass zu gewinnen, ist sittlich gut und entbehrt, wenn die geforderten Bedingungen gegeben sind, des verdienstlichen und satisfactorischen Charakters in keiner Weise; durch die Verrichtung der zur Gewinnung vorgeschriebenen Leistungen wird in der Kirche Gottes viel Gutes verrichtet; die Gemeinschaft der Heiligen in der schönsten Weise bethätigt und nutzbar gemacht; dem Büßer wird die Vollendung der Buße erleichtert und das letzte Hinderniß beseitigt, das der Erlangung der Anschauung Gottes im Wege steht.

### § 37. Die letzte Delung<sup>2</sup>.

110. Die fünfte Stelle in der Reihe der heiligen Sacramente nimmt die letzte Delung ein, die auf die Buße folgt und ihre Wirkungen ver-

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXV. decretum de indulgentiis. Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit, atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit, sacrosancta synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet et praecipit eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant.

<sup>2</sup> Literatur: S. Thomas, in IV. Sentent. Dist. 23. Suppl. q. 29—33. S. Bonaventura, in IV. Sent. Dist. 23. Catechismus Romanus, l. c. S. Alphonsus, l. c. Lib. VI. tract. V. ep. 1. n. 706—733. Benedictus XIV., de Synodo dioecessana, Lib. VIII. §. Gläßer, die Krankenölung in ihrer bibl. und historischen Be-



mehrt und vollendet, analog der Firmung, welche sich an die Taufe anschließt. Sie heißt Delung, weil sie durch eine Salbung mit Del als der *materia proxima* gespendet wird; und letzte Delung, weil sie unter den religiösen Salbungen, welche dem Christen zu Theil werden, die letzte Stelle einnimmt. Im Euchologium der Griechen heißt sie heiliges Del (ἅγιον ἔλαιον) oder Del mit Gebet (εὐχέλαιον), während in der lateinischen Kirche der Name *extrema unction*, *sacramentum exequentium* gebräuchlich sind. Sie ist zu definiren als jenes Sakrament des neuen Bundes, in welchem dem schwer erkrankten Gläubigen durch Salbung mit vom Bischof geweihtem Del und Gebet von Seite des Priesters die heiligmachende Gnade vermehrt, beziehungsweise verliehen, die Gesundheit der Seele und, wenn es zum Seelenheil erspriesslich ist, auch die Gesundheit des Leibes gegeben wird. Die Gesundheit der Seele begreift in sich: die Nachlassung der Sünden, die noch nicht durch andere Sakramente getilgt wurden, sowie der durch sie inkurrirten Strafen; die Entfernung ihrer Ueberreste, die sich als menschliche Defekte und Schwächen in Folge der Erbsünde und persönlicher Sünden, als Neigung zum Bösen und Abneigung zum Guten, als eine den Aufschwung zu Gott hindernde Trägheit und Schwere, als eine den Kranken drückende Trauer, Angst, Muthlosigkeit darstellen; die Kräftigung zum sieghaften Kampfe gegen die Nachstellungen des bösen Feindes; die Geduld in den herankommenden Leiden.

111. Während die Waldenser, Albigenser und Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts den sakramentalen Charakter der letzten Delung verwarfen, erklärt es die katholische Kirche als Glaubenswahrheit, daß sie ein wahres und eigentliches Sakrament des neuen Bundes ist<sup>1</sup>. Die Wahrheit der kirchlichen Definition erhellt aus der Thatfache, daß alles bei der letzten Delung gegeben ist, was zu einem Sakramente gefordert wird, die Einsetzung durch Jesus Christus, das äußerlich sinnfällige Zeichen, die mit dem äußeren Zeichen verbundene übernatürliche Gnade.

112. Die Einsetzung durch Jesus Christus wird erschlossen aus

---

gründung. Regensburg 1831. Gury, l. c. II. n. 672—693. Amberger, l. c. III. S. 799—834. Oswald, l. c. II. S. 253—296. Benger, l. c. II. S. 633—647. Müller, l. c. Lib. III. T. II. ep. V. §§ 183—198. Simar, l. c.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIV. de sacram. extr. Unct. c. 1. Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum, a Christo Domino nostro institutum et a B. Apostolo Jacobo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum, a. s.

einer Stelle des katholischen Briefes des hl. Jakobus<sup>1</sup>. Die Zuversicht, mit welcher der heilige Apostel Heilswirkungen mit der Vornahme eines äußeren Zeichens, der Salbung mit Del, verbindet, legt den Schluß nahe, daß Jesus Christus diese religiöse Ceremonie angeordnet haben müsse, da außer ihm Niemand im Stande war, solche Wirkungen mit einer äußeren Handlung zu verbinden. Das Konzilium von Trient erklärt, es sei dieses Sakrament vom Heiland insinuiert worden, als er durch Salbung seiner Jünger Kranke wunderbar heilte<sup>2</sup>. In welcher Zeit der göttliche Heiland die Einsetzung wirklich vollzog, ist in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich angegeben. Die meiste Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, der Erlöser habe sie gleichzeitig mit dem Sakrament der Buße eingesetzt<sup>3</sup>, da beide Sacramente gleichmäßig der Nachlassung der Sünden, wenn auch in verschiedener Weise, dienen. Die apostolische Ueberlieferung läßt über die Thatfache der göttlichen Einsetzung dieses Sakramentes nicht im Mindesten einen begründeten Zweifel zu.

113. Die *materia remota* dieses Sakramentes ist das bloß aus Oliven gewonnene Del, das vom Bischof am Gründonnerstag alljährlich geweiht wird<sup>4</sup>. Es muß Olivenöl sein, da nur dieses Del schlechthin ist, weßhalb Del aus Nüssen, aus Leinsamen, Steinöl oder sonst irgendwie gewonnenes, ungiltige Materie wäre. Dieses Del muß ohne Beimischung bleiben. Solches bestätigt der beständige Gebrauch der Kirche und ihre konstante Ueberlieferung, die Ritualien und Euchologien<sup>5</sup>. Das Del muß geweiht sein. Dieser Umstand steht allerdings nicht in

<sup>1</sup> 5, 14–15. *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini: et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus: et si in peccatis sit, remittentur ei.*

<sup>2</sup> L. c. cp. Instituta est autem sacra haec unctio infirmorum tamquam vere et proprie sacramentum novi Testamenti, a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatam, per Jacobum autem apostolum ac Domini fratrem commendatam ac promulgatam. *Infirmatur etc.*

<sup>3</sup> *Joann.* 20, 22. 23. Vergl. § 35. n. 85.

<sup>4</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 1. *Intellexit enim ecclesia, materiam esse oleum, ab Episcopo benedictum.*

<sup>5</sup> *Catechism. Rom.* II. cp. VI. q. 5. *Aptissime autem haec materia illud significat, quod vi sacramenti interius in anima efficitur; nam ut oleum ad mitigandos corporis dolores magnopere proficit, ita sacramenti virtus animae tristitiam ac dolorem minuit. Oleum praeterea sanitatem restituit, hilaritatem affert et lumini tamquam pabulum praebet; tum vero ad recreandas defatigati corporis vires maxime accommodatum est. Quae omnia, quid in aegroto divina virtute per hujus sacramenti administrationem efficiatur, declarant.*

der heiligen Schrift, weßwegen einige Theologen, wie Viktoria, Cajetan, Natalis Alexander u. A. meinten, die Weihe sei nicht wesentlich zur Gültigkeit; allein die entgegengesetzte Meinung fand ihren Ausdruck in den ältesten Sakramentarien und Euchologien, Ritualen, in den Aussprüchen von Konzilien, in dem Dekrete des Papstes Eugen IV. für die Armenier<sup>1</sup>, auf dem Tridentinum<sup>2</sup>; Papst Paul V. erklärte die Behauptung: *quod sacramentum extremae unctionis oleo episcopali benedictione non consecrato ministrari valide possit*, für temerär und dem Irrthum nahestehend. — Die Weihe des Oeles muß vom Bischof vorgenommen werden; die vom einfachen Priester ohne höhere Delegation vollzogene Weihe wäre ungiltig<sup>3</sup>. Der Papst kann einfachen Priestern die Vollmacht geben, giltig das Krankenöl zu weihen. In der griechischen Kirche können nicht bloß die Bischöfe, sondern auch in ihrem Auftrage die Priester, wenn sie das Sakrament spenden, das Del benedizieren, ohne daß vom apostolischen Stuhl diese Uebung für ungiltig oder unerlaubt gehalten würde<sup>4</sup>. In der abendländischen Kirche wird das Del vom Bischof am Gründonnerstag unter dem Hochamte während des Kanon vor *Per quem haec omnia etc.* geweiht und an die Pfarrer in der Diöcese gesendet, die nach dem Eintreffen des neuen Oeles mit dem alten die letzte Oelung nicht mehr erlaubt vornehmen können. Das alte Del wird in der Feuerweihe des Charstags oder in der Lampe des ewigen Lichtes verbrannt. Ein vom Krankenöl verschiedenes Del, welches der Bischof geweiht hat, ist unerlaubte, nach Einigen ungiltige Materie dieses Sakramentes. Wenn das Krankenöl ausgeht, dann kann ihm zu seiner Vermehrung ungeweihtes, jedoch in geringerer Quantität, hinzugefügt werden<sup>5</sup>.

Materia proxima dieses Sakramentes ist, wie schon aus Jakobus 5, 14 hervorgeht, die Salbung mit dem vom Bischof geweihten Krankenöl, die an den fünf Sinnen des Leibes, beziehungsweise ihren Organen, den Augen, Ohren, der Nase, dem Mund, den Händen, bei Nichtpriestern an

<sup>1</sup> *Materia est oleum olivae per Episcopum benedictum.*

<sup>2</sup> L. c.

<sup>3</sup> Papst Gregor XVI. approbirte ein Dekret der Congreg. Inquisition. *Non posse in casu necessitatis parochum ad validitatem sacramenti extremae unctionis uti oleo a se benedicto.*

<sup>4</sup> *Goar.* p. 430.

<sup>5</sup> *Rit. Rom. l. c.* Id tamen, si forte infra annum aliquo modo ita deficiat, ut sufficere posse non videatur, neque aliud benedictum haberi nequeat, modico oleo non benedicto in minori quantitate superinfuso, reparari potest

der innern, bei Priestern an der äußeren Fläche, und Füßen, der Brust und den Nieren vorzunehmen ist<sup>1</sup>. Mangelt ein Sinn, dann wird die Salbung an dem nächstliegenden Theil, der erreichbar ist, vorgenommen. Die Salbung wird mit dem Daumen der rechten Hand in Kreuzesform vorgenommen und bei doppeltem Sinne mit dem rechten begonnen. Bei ansteckenden Krankheiten dürfte statt des Daumens auch ein Instrument, wie mit Krankenöl getränkte Baumwolle, ein Stäbchen, zur Salbung in Anwendung gebracht werden. Die Salbung der Nieren, die bei Frauen stets unterbleibt, sowie jene der Brust und Füße sind nicht als wesentlich zu betrachten, sondern nur dort, wo sie vorgeschrieben sind, in Anwendung zu bringen. Hinsichtlich der Salbungen der übrigen Theile des Leibes ist zu sagen, es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Salbung nur Eines Sinnes im Nothfalle zur Gültigkeit genüge, die Salbung der fünf Sinne deßhalb nicht wesentlich sei; allein die *sententia tutior et communior* besagt, sich stützend auf die Uebung der Kirche, die Salbung der fünf Sinne sei wesentlich, weshalb die Salbung nur Eines Sinnes im Nothfall nur bedingt angewendet werden dürfte, die Salbung der übrigen Sinne bedingt, wenn möglich, nachgeholt werden müßte<sup>2</sup>. Die mehreren Salbungen konstituiren nur Ein Sacrament, da sie insgesammt nur Eine innere Heilung bezeichnen und bewirken.

114. Die Form des Sacramentes lautet nach dem *Rituale Romanum*: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum sive per auditum etc. deliquisti*<sup>3</sup>. Sie ist bei den einzelnen Salbungen vollständig und mit der Vornahme der nächsten Materie gleichzeitig auszusprechen und darf, wenn zwei Organe Eines Sinnes zu salben sind, vor Absolvirung der zwei Salbungen nicht vollendet werden<sup>4</sup>. Sie ist deprekativ, ganz entsprechend den Wirkungen dieses Sacramentes und in Uebereinstimmung mit Jakob. 5, 14. 15<sup>5</sup>. Wesentlich sind in der

<sup>1</sup> Bei den Griechen werden Stirn, Gesicht (Ninn und beide Wangen), die Brust, die Hände innen und außen, die Füße, gesalbt.

<sup>2</sup> P. *Bened. XIV.* de Synodo Dioec. VIII. 3, 5. Ne vero parochi hac libertate (unum sensum inungendi) abutantur, expedit, ut Episcopus serio eosdem admoneat, a gravis culpae reatu illum non excusari, qui extra casum verae necessitatis vel unam ex quinque unctionibus praetermittat.

<sup>3</sup> Die griechische Form siehe bei Osvald l. c. II. S. 290.

<sup>4</sup> Rit. Rom. l. c. Dum oculos, aures, et alia corporis membra, quae paria sunt, sacerdos ungit, caveat, ne alterum ipsorum inungendo, sacramenti formam prius absolvat, quam ambo hujusmodi paria membra perunxerit.

<sup>5</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 1. u. c. 3. Si quis dixerit, extremae unctionis

Form die Worte: *Per istam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti* mit Beifügung des zu fallenden Sinnes<sup>1</sup>. Die Worte: *per suam piissimam misericordiam* könnten ohne schwere Sünde nicht ausgelassen werden<sup>2</sup>. Die Form kann unter bestimmten Verhältnissen bedingungsweise gesprochen werden müssen, *si vivis; si es capax; si nondum valide unctus es; si es rite dispositus*<sup>3</sup>.

115. Die diesem Sakramente eigene übernatürliche Gnade ist Tilgung der Sünde und ihrer Reste, Vermehrung der heiligmachenden Gnade, Gesundheit der Seele und des Leibes, wie aus den Worten des hl. Jakobus erhellt<sup>4</sup>.

Da alle Erfordernisse, die zu einem Sakrament erfordert werden, sich für die letzte Delung nachweisen lassen, so ergibt sich, daß sie im wahren und eigentlichen Sinn Sakrament des neuen Bundes ist.

116. Als Minister dieses Sakramentes sind nach den Worten des hl. Jakobus die Priester (*Presbyteri*) zu bezeichnen, worunter nicht die Ältesten der Gemeinde, sondern jene, welche das Weihesakrament des *ordo* empfangen haben, zu verstehen sind. Sie heißen deswegen Priester der Kirche; sie müssen über den Kranken beten, ihn im Namen des Herrn salben, ihm die Nachlassung der Sünden vermitteln, lauter Funktionen, die mehr der priesterlichen Würde zustehen als den Gemeinde-Ältesten. Die Kirche erklärt ausdrücklich durch Papst Eugen IV.<sup>5</sup>, sowie durch das Konzil von Trient<sup>6</sup>, daß unter den *Presbyteri*, die der hl. Jakobus erwähnt, nur die Priester, nicht die Ältesten zu verstehen, und nur jene,

---

ritum et usum, quem observat sancta Romana Ecclesia repugnare sententiae B. Jacobi apostoli ideoque eum mutandum, posseque a christianis absque peccato contemni, a. s.

<sup>1</sup> *Gury*, l. c. n. 683.

<sup>2</sup> *S. Alphonsus*, l. c. n. 711. *Omnes tamen conveniunt, quod omittere praedicta verba esset quidem mortale, cum esset omissio in re notabili, et contra usum Ecclesiae.*

<sup>3</sup> Siehe *Amberger*, l. c. S. 806.

<sup>4</sup> *Jac.* 5, 14. 15. *Oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei.* Conc. Trid. l. c. prooem. *Quod (extremae unctionis sacramentum) non modo poenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummationem existimatum est a Patribus.*

<sup>5</sup> Decret. pro Arm. l. c. *Minister hujus sacramenti est sacerdos.*

<sup>6</sup> L. c. cp. 2. c. 4. *Si quis dixerit, presbyteros ecclesiae, quos B. Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque propriam extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem: a. s.*

nicht diese, als die eigentlichen Spender dieses Sacramentes zu betrachten sind. Das Wort Priester hat nicht die Bedeutung von Bischof, sondern von einfachem Priester; selbstverständlich aber wird der Bischof vom Ministerium dieses Sacraments nicht ausgeschlossen, da der Bischof nach höherem Rechte kann, was der einfache Priester vermag. Jeder Priester, der gültig ordinirt ist, kann auch gültig die letzte Delung spenden. Zur erlaubten Spendung wird außer der Weihe auch die Vollmacht der Jurisdiktion gefordert, die als ordentliche und delegirte zu unterscheiden ist. Nur wenn ein mit der erforderlichen Jurisdiktion versehener Priester nicht zu haben ist, kann ein anderer Priester die Spendung in erlaubter Weise vornehmen<sup>1</sup>. Regular-Priester, welche ohne bischöfliche oder pfarrherrliche Erlaubniß Weltleuten, die nicht der Jurisdiktion des Klosters unterstehen, die letzte Delung spenden, außer im Nothfall, incurriren ipso facto die dem Papste einfach reservirte Exkommunikation<sup>2</sup>.

Wenn der hl. Jakobus sagt, man rufe die Priester, so ist daraus nicht zu folgern, daß mehrere Priester zur gültigen Spendung beigezogen werden müssen; der Ausdruck ist eine Enallage der Zahl und hat den Sinn, er rufe irgend einen von den Priestern. Dieß schließt aber nicht aus, daß mehrere Priester an Einer Spendung Theil nehmen; sie müssen zugleich oder nach einander je Eine Salbung mit der entsprechenden Form vornehmen, in der Intention, nur Ein Sacrament zu konfizieren. In der griechischen Kirche werden bei Spendung dieses Sacraments nach der Zahl der sieben Salbungen in der Regel sieben oder wenigstens drei Priester beigezogen; nach dem gegenwärtig zu Recht bestehenden Ritus in der lateinischen Kirche ist Ein Priester dessen Spender<sup>3</sup>. Der mit ordentlicher Jurisdiktion versehene Priester hat die unter schwerer Sünde bindende Gerechtigkeitspflicht, seinen Untergebenen, welche schwer erkrankt sind, in eigener Person oder durch einen anderen hiefür delegirten geeigneten Priester das Sacrament der letzten Delung rechtzeitig zu spenden. Dieses gilt auch für die Zeit einer ansteckenden Krankheit, selbst wenn seinem Leben Gefahr droht, wenigstens in den Fällen, in denen die mit schweren Sünden belasteten Kranken ein anderes Sacrament nicht em-

<sup>1</sup> *S. Carolus*, Conc. Mediol. V. Si parochus impeditus, aut alias in mora est, mortisque periculum instat, hoc sacramentum alius sacerdos administret.

<sup>2</sup> *Apost. Sedis*, n. 14.

<sup>3</sup> *Bened. XIV.* Etsi Pastoralis. Nihil refert, utrum extrema unctio per unum vel plures presbyteros fiat, ubi hujusmodi viget consuetudo, dummodo credant et asserant, illud sacramentum servata debita materia et forma ab uno presbytero valide et licite confici.

pfangen können. Die Spendung muß sub gravi unter Einhaltung der im Diöcesan-Rituale vorgeschriebenen Ceremonien in heiligen Kleidern, außer im Nothfall, vorgenommen werden. Der Spender muß sich im Stand der heiligmachenden Gnade befinden. Nach jetzt allgemeiner Gewohnheit hat der Spendung der letzten Delung die Spendung des Bußsakraments und der Communion vorherzugehen<sup>1</sup>.

117. Als Empfänger dieses Sakraments sind jene Gläubigen zu bezeichnen, die persönlich gesündigt haben und schwer, lebensgefährlich erkrankt sind. Ungetaufte, Exkommunizirte, solche, welche persönlicher Sünden unfähig waren, wie Unmündige und solche Geistesabwesende, welche nie lichte Augenblicke hatten, sowie die Gefunden oder nur gering und vorübergehend Erkrankten, selbst wenn sie in einer von Außen kommenden Lebensgefahr sich befinden, wie Soldaten vor der Schlacht, Mütter vor der Geburt, zum Tode Verurtheilte, solche, welche sich einer lebensgefährlichen Operation unterziehen wollen, oder jene, die eine gefährliche Reise antreten u. s. w., können dieses Sakrament nicht gültig empfangen. Wenn in der griechischen Kirche, in Rußland auch Gesunde mit dem Krankenöl gesalbt werden, z. B. nach der feierlichen Weihe des Krankenöls am Gründonnerstag, so ist diese Salbung mit Goar als bloßes Sakramentale zu betrachten gegen Arkudis, de extrema unctione, der hierin den Mißbrauch eines Sakramentes erkennt<sup>2</sup>. Daß nur bedenklich Erkrankte des Empfanges dieses Sakraments fähig sind, deutet schon der hl. Jakobus an (1. c.) und wurde von der Kirche auf das Bestimmteste ausgesprochen<sup>3</sup>. — Die letzte Delung ist den Kranken nicht zu früh und

<sup>1</sup> Rit. Rom. 1. c. In quo illud imprimis ex generali ecclesiae consuetudine observandum est, ut, si tempus et infirmi conditio permittat, ante extremam unctionem poenitentiae et eucharistiae sacramenta infirmis praebeantur.

<sup>2</sup> Benedikt XIV. schreibt in seiner Konstitution Etsi pastoralis vom 2. Juli 1742 den Bischöfen, in deren Diöcesen Gläubige des griechischen Ritus wohnen, vor, Niemanden soll durch die Priester oder Beichtväter statt der Buße nur eine Salbung ertheilt werden; den Kranken aber werde nach dem Worte des heiligen Apostels Jakobus die letzte Delung gespendet.

<sup>3</sup> Eugen. IV. 1. c. Hoc sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet. Conc. Trid. 1. c. cp. 3. Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur: unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Quodsi infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud vitae discrimen inci-

nicht zu spät zu spenden; sondern dann, wenn nach klugem Urtheil die Todesgefahr einzutreten beginnt. Würde man vor Eintritt der Todesgefahr das Sacrament spenden, würde dieses ungiltig sein, da der nothwendige Grad der Krankheit noch nicht gegeben ist. Es ist aber nach eingetretener Todesgefahr nicht länger zu säumen, der Empfang nicht zu verschieben oder damit zuzuwarten, bis den Kranken die Sinne verlassen, da durch solches Verzögern der Kranke in die Gefahr gebracht wird, des heiligen Sacraments ganz verlustig zu werden, es nicht mehr empfangen zu können, oder es mit geringerer Andacht und geringerem Nutzen zu empfangen. Bedenklich Erkrankten darf, beziehungsweise muß dieses Sacrament auch dann gespendet werden, wenn sie ihr Bewußtsein verloren haben, wenn sie darnach früher verlangten oder Zeichen der Reue gaben, ja selbst wenn sie, ohne solche Aeußerungen gemacht zu haben, den Gebrauch ihrer Sinne verloren, weil noch immer vorausgesetzt werden kann, daß sie das Sacrament empfangen wollen. Nur in dem Fall, daß sie früher beharrlich den Empfang verweigerten, oder daß man ohne große Irreverenz gegen das heilige Sacrament dasselbe nicht spenden könnte, müßte man von seiner Spendung Umgang nehmen<sup>1</sup>. In einzelnen Fällen könnte und müßte sie bedingt ertheilt werden. Kinder, die schon sündigen konnten, deßhalb fähig sind, das Sacrament der Buße zu empfangen, können auch die letzte Delung empfangen, selbst wenn sie nicht befähigt wären, das Viatikum zu empfangen. Greise, deren Kräfte zusehends schwinden, können die letzte Delung empfangen, selbst wenn eine andere innere Krankheit nicht wahrgenommen wird, da das Greisenalter selbst für eine hier genügende Krankheit angesehen wird. — Die letzte Delung kann in derselben Krankheit, in der die gleiche Lebensgefahr andauert, nicht wiederholt werden; sie kann es aber, so oft eine neue Krankheit mit Lebens-

---

derint. — Rit. Rom. l. c. Debet autem hoc sacramentum infirmis praeberi, qui, cum ad usum rationis pervenerint, tam graviter laborant, ut mortis periculum imminere videatur, et iis, qui prae senio deficiunt, et in diem videntur morituri, etiam sine alia infirmitate.

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. Infirmis autem, qui, dum sana mente et integris sensibus essent, illud petierint seu verisimiliter petissent, seu dederint signa contritionis, etiamsi deinceps loquelam amiserint, vel amentes effecti sint, vel delirent, aut non sentiant, nihilominus praebeatur. Sed si infirmus, dum phrenesi aut amentia laborat, verisimiliter posset quidquam facere contra reverentiam sacramenti, non inungatur, nisi periculum tollatur omnino. Impoenitentibus vero, et qui in manifesto peccato mortali moriuntur, et excommunicatis, et nondum baptizatis penitus denegetur.



gefahr eintritt, oder bei derselben langwierigen Krankheit nach zeitweiliger Erholung und Genesung eine neue Todesgefahr entsteht<sup>1</sup>.

Wer im Stand der Todsünde sich befindet, muß, wenn er mit Nutzen die letzte Delung empfangen will, zuerst gültig beichten und die priesterliche Absolution erhalten, um in den Stand der Gnade versetzt zu werden, der für den Empfang der letzten Delung vorausgesetzt wird, da sie zu den Sakramenten der Lebendigen gehört; wenn er unfähig ist, zu beichten, dann mußte er durch vollkommene Reue (Kontrition) in sich den Gnadenstand herstellen. Nur in Ausnahmefällen könnte per accidens statt der Kontrition die Attrition genügen, wenn nämlich der Sündner in Folge eines unüberwindlichen Irrthums seine Attrition für Kontrition hielte; oder wenn er bona fide die irrige Ueberzeugung hätte, die Attrition sei die hinreichende Disposition zum Empfange der letzten Delung; oder wenn Jemand die letzte Delung in einem Zustande empfängt, in welchem er seiner Sinne nicht mehr mächtig ist und vorher nur eine unvollkommene Reue erweckt hatte. Der Gerechte mußte, um mit Nutzen dieses Sakrament zu empfangen, im Allgemeinen mindestens den interpretativen oder habituellen Willen haben, dieses Sakrament sich spenden zu lassen. — Die gegen die letzte Delung bestehenden falschen Vorurtheile, als müsse man nach ihrem Empfange unmittelbar sterben, oder im Fall der Genesung sich des Fleischgenußes, der Forderung und Leistung der Ehepflicht, des Tanzes u. s. w. für immer enthalten; man dürfe nicht mehr barfuß gehen, sind durch entsprechende Belehrung zu beseitigen.

118. Die Wirkung dieses Sakramentes bezeichnet Papst Eugen IV. als Heilung der Seele, und falls es erspriesslich erscheint, auch als Heilung des Leibes<sup>2</sup>; beides wird nach dem Konzil von Trient<sup>3</sup> bewirkt durch die in ihm verliehene Gnade des heiligen Geistes, die als sakramentale

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. In eadem infirmitate iterari non debet, nisi diuturna sit, ut si cum infirmus invaluerit, iterum in periculum mortis incidat.

<sup>2</sup> L. c. Effectus vero est mentis sanatio, et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 2. Res vero et effectus hujus sacramenti illis verbis explicatur: et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus, et, si in peccatis sit, dimittentur ei. Res etenim haec gratia est Spiritus sancti, cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus, et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit; et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur. c. 2. Cf. *Catechism. Rom.* l. c.

Gnade zu fassen ist und als solche die heiligmachende Gnade und specielle aktuelle Gnaden, wie sie dem besondern Zwecke dieses Sakramentes entsprechen, in sich hat. Die Heilung der Seele bewirkt die sakramentale Gnade durch Tilgung der Sünden und ihrer Ueberbleibsel, durch Erleichterung und Stärkung des Kranken gegen innere Schwächen und äußere Anfechtungen des Teufels. Die Tilgung der Sünden, auf welche der hl. Jakobus ausdrücklich hinweist, wird durch die Form angezeigt, ohne daß zwischen schweren und läßlichen Sünden unterschieden wird (*quidquid deliquisti*). Diese Wirkung kann nur unter der Voraussetzung eintreten, daß noch nicht nachgelassene Sünden im Empfänger vorhanden sind (*si in peccatis sit, dimittentur ei*)<sup>1</sup>. Durch solche Wirksamkeit nähert sich dieses Sakrament den Sakramenten der Todten, näher jenem der Buße, deren Stelle es im Nothfalle zu vertreten vermag, ohne daß es deswegen aufhört, ein Sakrament der Lebendigen zu sein. Es können zwar, wie früher angedeutet wurde<sup>2</sup>, durch Sakramente der Lebendigen *per accidens* Sünden getilgt werden, inwiewohl sie nicht direkt dazu eingesetzt wurden; die letzte Delung ist an sich zu diesem Zwecke von dem Erlöser angeordnet worden. Der Empfänger derselben mußte, um diese Wirkung sich zu sichern, seine Sünden vollkommen oder mindestens unvollkommen bereuen und den Willen haben, falls ihm hiezu Gelegenheit geboten ist, sie der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterlegen und sich von ihnen direkt absolviren zu lassen. Primär werden läßliche Sünden durch die letzte Delung nachgelassen, während zur Tilgung der schweren Sünden die Sakramente der Todten, Taufe und Buße, eingesetzt sind. Die Ueberbleibsel der Sünde sind von dieser selbst zu unterscheiden<sup>3</sup> und als deren Folgen zu erkennen, wie Neigung zum Bösen, Abneigung gegen das Gute, sittliche Erlahmung u. s. w., die gleichsam wie Narben von Wunden in der Seele zurückbleiben und eine vollständige Ausheilung nothwendig machen; diese wird durch den Empfang der letzten Delung bewirkt, welche Wirkung um so stärker hervortritt, je besser die subjektive Disposition des Empfängers war.

Eine völlige Zerstörung dieser Sündenreste, die vor dem Tode nicht

<sup>1</sup> *S. Carolus Borrom.* Potest fieri, ut ignorante eo, qui commisit, vel non valente confiteri, peccatum mortale remaneat: in quo dolendo ita hoc sacramento juvatur, ut fieri possit, eum per sacramentum salvari, qui alioquin fuisset damnandus.

<sup>2</sup> *Hptst. IV. § 25. n. 4.*

<sup>3</sup> Einige fassen *reliquiae peccati* im Sinne von *peccata expianda*, so der hl. Karl Borrom. l. c. *Simar*, l. c. S. 778.

absolut möglich ist, kann nur approximativ erreicht werden. — Die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen, die ebenfalls Folgen der Sünden sind, ist nicht auszuschließen, wiewohl für ihre direkte Nachlassung die von der Kirche ertheilten Ablässe dienen <sup>1</sup>.

In der bedenklichen Krankheit stellt sich die Furcht vor dem Tode ein, welche die größte Furcht ist und noch verschärft wird einerseits durch die Erinnerung an die Sünden des vorausgegangenen Lebens, anderseits durch die Gewißheit, in kürzester Zeit vor dem ewigen Richter erscheinen zu müssen. Dadurch entsteht natürlich Trauer, Niedergeschlagenheit, Verzagtheit, wozu sich leicht Ungebuld und Unwille einstellt, die dem Kranken in besonderem Grade gefährlich werden können. Ueberdies ist gegen die verstärkten Versuchungen, Angriffe und Nachstellungen des bösen Feindes zu kämpfen und der letzte Streit zu führen.

Um einerseits der Traurigkeit und den Versuchungen, die in ihrer Begleitung sind, nicht zu erliegen und anderseits siegreich den von Seite des bösen Feindes drohenden Gefahren begegnen zu können, erleichtert und stärkt die letzte Delung den kranken Empfänger; sie tröstet ihn durch Einflößung des Vertrauens auf Gottes unendliche Barmherzigkeit; sie verleiht ihm Muth und Geduld, die Schmerzen der Krankheit ergeben zu leiden; sie regt die Hoffnung auf ein besseres Leben, das Verlangen nach dem Himmel an, weßwegen sie das Sakrament der Hoffnung heißt; sie gibt Festigkeit und Beharrlichkeit des Willens, um leichter den Versuchungen des bösen Feindes siegreich zu begegnen. — Die letzte Delung kann zwar nicht von dem leiblichen Tode, dem wir in Folge der Erbsünde unterworfen sind und ungeachtet der Erlösung unterworfen bleiben, erretten, aber sie kann dem Kranken die Gesundheit des Leibes vermitteln. Dieses deutet der hl. Jakobus an, indem er schreibt: das Gebet des Glaubens wird ihn (den schwer Darnieberliegenden) retten. Diese Wirkung ist indessen keine unbedingte, sondern tritt nur unter der Voraussetzung ein, daß die Herstellung der leiblichen Gesundheit dem Kranken nützlich <sup>2</sup>, seinem Seelenheile förderlich ist <sup>3</sup>. Wenn und so oft diese Bedingung nicht eintritt, was nur Gott weiß, dann erfolgt auch jene Wirkung nicht. Daraus erklärt sich, warum nach dem Empfang

<sup>1</sup> Siehe § 36. n. 103—109.

<sup>2</sup> *Eugen. IV.* 1. c. et in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (sanatio).

<sup>3</sup> *Conc. Trid.* 1. c. cp. 2. Et sanitatem corporis interdum, ubi salutis animae expedierit, consequitur.

dieses Sacraments die Kranken nicht immer genesen. Bei Herstellung dieser secundären Wirkung schließt Gott natürliche Ursachen, welche zur Genesung beitragen, nicht aus, weßwegen sie nicht als Wunder im eigentlichen Sinn zu betrachten ist. Darin liegt ein Grund für die Mahnung, die letzte Delung rechtzeitig zu empfangen und nicht zu verschieben, bis die Krankheit einen Punkt erreicht, nach welchem dem natürlichen Verlauf der Krankheit gemäß der Tod eintreten wird.

Einige Theologen, Estius, Osvald<sup>1</sup>, haben die Meinung ausgesprochen, die letzte Delung bewirke die Gesundheit des Leibes nicht in Weise eines Sacramentes, *ex opere operato*, sondern in Weise eines Sacramentalis, *ex opere operantis*. Allein diese Meinung läßt sich, wie es scheint, nicht begründen, schon deßwegen nicht, weil diese Wirkungen neben den anderen, *ex opere operato* hergestellten in gleicher Reihenfolge genannt wird, ohne sich als Wirkung von ihnen irgendwie zu unterscheiden. Der Umstand, daß diese Wirkung bedingt ist, ändert nichts an der Art und Weise, wie sie entsteht; so oft sie eintritt, geht sie aus dem Sacrament hervor kraft seiner Spendung.

119. Der Empfang der letzten Delung ist nicht unumgänglich notwendig, um das ewige Heil zu erlangen, wie die Taufe dem Ungetauften, die Buße dem, der nach der Taufe eine schwere Sünde begangen hat. Einige Theologen behaupten, es lasse sich kein göttliches und kirchliches Gebot nachweisen, dieses Sacrament zu empfangen; sein Empfang sei bloß gerathen. Nur *per accidens* würde man sündigen, und zwar schwer, wenn man den Empfang unterließe aus Verachtung gegen dasselbe, oder wenn die Unterlassung dieses Empfanges großes Aergerniß verursachte, oder wenn der mit schwerer Sünde belastete Kranke nicht zu beichten, nicht eine Kontrition zu erwecken im Stande wäre, da er in solcher Weise das ihm zu Gebote stehende nothwendige Heilmittel verjähmte<sup>2</sup>.

Andere Theologen behaupten mit größerem Rechte, es liege ein göttliches und kirchliches Gebot vor, das den schwer Erkrankten den Empfang dieses Sacraments zur Pflicht macht; sie finden dieses Gebot begründet in den Worten des hl. Jakobus: er rufe die Priester der Kirche herbei, die nicht einen Rath oder eine bloße Ermahnung, sondern einen Befehl, ein Gebot ausdrücken. Das Konzil von Trient gibt aus-

<sup>1</sup> L. c. C. 280.

<sup>2</sup> So die meisten Summisten, die Salmaticenses, Mastrio, Juenin, Merifatus, Weit, Simar u. A.

drücklich an, es gebe <sup>1</sup> ein auf dieses Sakrament sich beziehendes Gebot Gottes, das man am füglichsten als affirmatives Gebot, es zu empfangen, nicht bloß als negatives, es nicht zu verachten, versteht; dasselbe Konzil stellt in gleicher Weise die Spendung und den Empfang dieses Sakraments pflichtmäßig hin <sup>2</sup>; so wenig die Pflicht der Spendung einer Veranstandung unterliegt, ebensowenig ist jene des Empfanges zu bezweifeln. In der Erklärung des Konzils, alle Sakramente des neuen Bundes seien zum Heil nothwendig, keines sei überflüssig <sup>3</sup>, ist auch die Nothwendigkeit dieses Sakramentes anerkannt, die keine *necessitas medii* ist, aber auch nicht als bloß accidentelle Nothwendigkeit aufgefaßt werden kann, folglich als *necessitas praecepti* zu gelten hat. Das göttliche Gebot ist affirmativ; es obligirt in jeder schweren Krankheit; es obligirt unter schwerer Sünde. Dieses erhellt aus der Wichtigkeit der Wirkungen, die mit dem Empfange der letzten Oelung verbunden sind, und dem Zwecke, dem sie dienen sollen; dieses legt auch das Verhältniß der letzten Oelung zur Buße nahe, das dem Verhältnisse der Firmung zur Taufe ähnlich und analog ist; wie derjenige ein schwer obligirendes göttliches Gebot übertreißt und schwer sündigt, welcher in schwerer Glaubensverfolgung die Firmung freiwillig nicht empfängt, so würde auch derjenige eine schwere Unterlassungssünde begehen, der in schwerer Krankheit dem letzten Streit ausgesetzt ist und sich dafür durch den Empfang der letzten Oelung nicht rüstet. — Die Kirche, welche ihren Kindern das zu beobachten einschärft, was durch göttliches Gebot vorgeschrieben ist, hat von jeher mit größter Sorgfalt darüber gewacht, daß dieses Sakrament der letzten Oelung von den hiefür berechtigten Priestern den Kranken gespendet und von diesen empfangen wurde, was die Ueberzeugung voraussetzt, daß es sich um die Erfüllung eines schwer obligirenden Gebotes handle <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> L. c. cp. 3. Quare nulla ratione audiendi sunt, qui contra tam apertam et dilucidam apostoli Jacobi sententiam docent, hanc unctionem vel figmentum esse humanum, vel ritum a Patribus acceptum, nec mandatum Dei nec promissionem gratiae habentem, etc.

<sup>2</sup> Ibid. Jam vero quod attinet ad praescriptionem eorum, qui et suscipere et ministrare hoc sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis praedictis traditum: etc.

<sup>3</sup> Sess. VII. c. 4. Sacram. in gen. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s.

<sup>4</sup> S. Alphonsus, l. c. n. 733. Müller, l. c. § 192. Exstare obligationem suscipiendi hoc sacramentum nullum dubium esse potest . . . An vero obliga-

120. Das Krankenzimmer, in welchem das Sakrament der letzten Delung gespendet werden soll, ist zu reinigen, der Kranke reinlich zu kleiden; die Stellen seines Leibes, welche gesalbt werden sollen, können, wenn thunlich, vorher abgewaschen werden. In der Nähe des Kranken wird ein Tisch aufgestellt, mit weißem Tuch überdeckt, auf dem sich ein Gefäß (Teller) mit Baumwolle (oder Flachs, Werg), in so viele Bäuschchen getheilt, als Salbungen vorzunehmen sind, befindet, dazu bestimmt, das in den Salbungen verwendete Del abzuwischen; ein zweites, das Brosamen enthält, die zur Reinigung der Finger des Sponders dienen; ein drittes mit Wasser, zu gleichem Zwecke bereit stehend; eine Kerze, die angezündet wird, soll dem Salbenden leuchten<sup>1</sup>. Der Priester überbringt vorsichtig das heilige Krankenöl, das er in einem mit Baumwolle gefüllten gut geschlossenen Gefäße aufbewahrt und bei der Ueberbringung in einen Beutel oder in eine Bursa von blauer Seide legt. Wenigstens ein Kleriker oder Ministrant, der ein kurzes Kreuz (*crux sine hasta*), Weihwasser mit dem Aspersorium und das Rituale trägt, schreitet ihm voran, ohne mit einem Glöckchen zu läuten<sup>2</sup>. Beim Eintritt in die Krankenwohnung spricht er: Friede diesem Hause — *A.* und *Allen*, die in ihm wohnen; stellt das Del auf den Tisch, bekleidet sich mit Chorrock und Stola von violetter Farbe, reicht dem Kranken das Kreuz zum frommen Kuß, besprengt ihn, sein Zimmer und die Anwesenden mit Weihwasser, die für die Besprengung vorgeschriebenen gewöhnlichen Segensworte betend. Es folgen drei Vorbereitungsgebete, die eine Seg-

---

*tio haec gravis est? Valde probabiliter (ne plus dicam) gravis est, quamvis non desint, eam levem tantum reputantes . . . Ceterum id ex contemptu vel cum gravi scandalo omittere, omnes fatentur esse peccatum mortale.*

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. Sacerdos igitur, sacramentum ministraturus, quatenus fieri poterit, parari curet apud infirmum mensam, mappa candida coopertam, itemque vas, in quo sit bombacium, seu quid simile in septem globulos distinctum, ad abstergendas partes inunctas; medullam panis, ad detergendos digitos; et aquam ad abluendas sacerdotis manus; ceream item candelam, quae deinde accensa ipsi ungenti lumen praebeat. Denique operam dabit, ut quanta poterit munditia ac nitore hoc sacramentum ministretur.

<sup>2</sup> L. c. Deinde convocatis clericis seu ministris, vel saltem unico clerico, qui crucem sine hasta, aquam benedictam cum aspersorio et librum ritalem deferat, ipse parochus decenter accipit vas sacri olei infirmorum, sacculo serico violacei coloris inclusum, illudque caute deferat, ne effundi possit. Quodsi longius iter peragendum, aut etiam equitandum sit, vel alias adsit periculum effusionis, vas olei sacco aut bursa inclusum, ut dictum est, ad collum appendat, ut commodius et securius perferat. Procedat autem sine sonitu campanulae.

nung des Hauses und seiner Einwohner enthalten, und auch diesen einen Antheil an den Gnaden, die dem Kranken zu Theil werden, vermitteln sollen.

Nach dem Confiteor und der allgemeinen Absolution beginnt der Priester die Salbung vorzunehmen, während die Anwesenden die sieben Bußpsalmen, Litaneien oder andere Gebete verrichten. Nach vollzogener Salbung werden die Gebete fortgesetzt, welche die Bitte zu ihrem Inhalt haben, es mögen dem Kranken die Früchte dieses Sacramentes in vollem Umfange zu Theil werden <sup>1</sup>.

Nach dem Vollzug der heiligen Handlung kann der Priester nach Beschaffenheit der Person noch in Kürze heilsame Ermahnungen geben, durch welche der Kranke zum Sterben im Herrn gekräftigt und zur Ueberwindung der Versuchungen des Teufels gestärkt wird. Der Priester läßt Weihwasser und das Kreuz zur frommen Verehrung bei dem Kranken zurück, wenn sie fehlen. Die Hausgenossen des Kranken werden ermahnt, im Fall der Verschlimmerung der Krankheit den Priester rechtzeitig zu rufen, um demselben im Todeskampfe beizustehen <sup>2</sup>.

121. Ein hervorragendes Mittel, den Schwerverkranken und Sterbenden zu Hilfe zu kommen, ist die sogenannte Generalabsolution, ein päpstlicher Segen, der mit einem vollkommenen, in articulo mortis zu gewinnenden Ablass verbunden ist. Papst Benedikt XIV. hat, frühere Zugeständnisse des apostolischen Stuhles erweiternd, in der Konstitution „Pia Mater“ vom 5. April 1747 allen darum einkommenden Bischöfen die Vollmacht verliehen, so lange sie ihren bischöflichen Stuhl inne haben, den genannten apostolischen Segen zu ertheilen und zugleich gestattet, daß sie die gleiche Vollmacht so vielen Priestern aus dem Säkular- und Regular-Klerus übertragen, als sie für gut finden. Diese Verleihung soll nicht aufhören, für die Bischöfe durch den Tod des Papstes, für die Priester durch den Tod des Bischofes, außer sie würde revocirt werden.

<sup>1</sup> Rit. Roman. l. c. Amberger l. c. S. 814—827.

<sup>2</sup> Rit. Rom. Ad extremum pro personae qualitate salutaria monita breviter praeberere poterit, quibus infirmus ad moriendum in Domino confirmetur et ad fugandas daemonum tentationes roboretur. — Denique aquam benedictam, et crucem, nisi aliam habeat, coram eo relinquat, ut illam frequenter aspiat, et pro sua devotione osculetur et amplectatur. — Admoneat etiam domesticos et ministros infirmi, ut, si morbus ingravescat, vel infirmus incipiat agonizare, statim ipsum parochum accersant, ut morientem adjuvet ejusque animam Deo commendat: sed si mors immineat, priusquam discedat sacerdos, animam Deo rite commendabit.

Allen Kranken, denen die Absolution und letzte Oelung gegeben werden kann, kann auch die Generalabsolution gegeben werden, also auch Kindern, Geistesabwesenden, wenn sie der letzten Oelung fähig sind. Den Exkommunizirten, Unbußfertigen, solchen, welche in einer offenbaren Sünde dahinsterven, ist sie zu verweigern<sup>1</sup>.

Der Spender der Generalabsolution muß, wenn sie nicht vom heiligen Vater selbst ertheilt wird, vom Papst oder Bischof delegirt sein für ihre Vornahme. Der Bischof und sein Diöcesanpriester können nur, soweit die ihnen zustehende Jurisdiktion reicht, von ihr Gebrauch machen; außerhalb der Diöcese könnten sie nur mit Erlaubniß des fremden Bischofs dieselbe geben, während sie innerhalb der Diöcese sie auch solchen zu geben berechtigt sind, welche ihrer Reichthumsjurisdiktion nicht unterstehen, z. B. Klosterfrauen. Es muß überdies die von Papst Benedikt XIV. neu vorgeschriebene Form, die sich von der bis dahin gebräuchlichen unterscheidet, gebraucht werden, eine Vorschrift, die nicht bloß direktiv, sondern präceptiv ist und unter der Gefahr der Ungiltigkeit nicht umgangen werden kann<sup>2</sup>.

Der Empfänger muß in Todesgefahr sich befinden, die aktuelle, virtuelle oder mindestens habituelle Intension haben, die Generalabsolution zu empfangen, im Stand der Gnade sowohl bei ihrer Spendung, als bei ihrem Empfang (in articulo mortis) sich befinden, Akte der Reue und Liebe erwecken, den Namen Jesus anrufen und entschlossen sein, willig und ergeben den Tod aus der Hand des Herrn anzunehmen, vorausgesetzt, daß der Kranke im Stande ist, diese Bedingungen zu erfüllen. So oft eine neue Todesgefahr eintritt, kann die Generalabsolution wiederholt werden, nicht aber in der nämlichen Todesgefahr, selbst wenn sie länger andauerte, außer es wäre die frühere Ertheilung aus irgend einem Grunde, z. B. wegen mangelnden Gnadenstandes, ungiltig oder nur zweifelhaft giltig gewesen, in welchem Falle sie bedingt wiederholt werden dürfte.

Der Ritus ist dem Ritus der sakramentalen Absolution<sup>3</sup> nachgebildet; er besteht aus einem deprefativen und indikativen Theil, denen eine Einleitung und Vorbereitung vorangeht. Der deprefative Theil

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c.

<sup>2</sup> *Bened. XIV.* l. c. *Quam ab omnibus in posterum usurpari praecipimus. S. C. Indulg.* 5. Febr. 1841. *Valide conferri non posse indulgentiam, nisi stricte servata forma in rituali praescripta.*

<sup>3</sup> Siehe § 35. n. 102. S. 299 f.



beginnt mit: *Adjutorium nostrum etc.*, einer Antiphon, in welcher um Verzeihung der Sünden gefleht wird, dem dreimaligen Ruf um Erhörung, dem Vater unser und entsprechenden Versikeln; im Gebete selbst wird um gnädige Heimsuchung des Kranken, um eine gute Sterbestunde für ihn um der Verdienste Jesu Christi willen gefleht. Dem indikativen Theil geht die Abbetung des Konfiteor und die allgemeine Absolution (*Misereatur tui*) voraus. Die Absolution selbst lautet: *Dominus noster Jesus Christus, Filius Dei vivi, qui beato Petro apostolo suo dedit potestatem ligandi atque solvendi, per suam piissimam misericordiam recipiat confessionem tuam, et restituat tibi stolam primam, quam in baptismo recepisti: et ego facultate mihi ab apostolica sede tributa, indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo. In nomine Patris †, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.* — *Per sacrosancta humanae reparationis mysteria remittat tibi omnipotens Deus omnes praesentis et futurae vitae poenas, paradisi portas aperiatur et ad gaudia sempiterna perducatur. Amen. Benedicat te omnipotens Pater †, et Filius, et Spiritus sanctus. Amen.*

### § 38. Die Priesterweihe<sup>1</sup>.

122. Während die ersten fünf Sakramente der Vollendung der einzelnen Gläubigen dienen, ihren geistlichen Bedürfnissen in den verschiedensten Lagen und Verhältnissen Abhülfe, Rettung gewähren, sind die zwei letzten dazu eingesetzt, dem Nächsten zu dienen, die Kirche Gottes auf Erden zu vollenden, zu leiten und zu vermehren. Sie haben das Eigenthümliche, daß sie die Empfänger bestimmten Ständen in der Kirche zuweisen, dem geistlichen Stand oder dem Ehestand einverleihen.

123. Der lateinische Name für Priesterweihe ist *ordo*, das eigentlich Ordnung bedeutet, dann als Bezeichnung eines bleibenden Lebensstandes dient und speciell den geistlichen Stand und seine Arten, und unter diesen jenen Stand benennt, der unmittelbar dem Altare dient,

<sup>1</sup> Literatur. *S. Gregorius Nazianz.*, de fuga. *S. Joannes Chrysostomus*, de sacerdotio Libb. VI. *S. Ambrosius*, de officiis clericorum libb. III. *Decretum Gratiani* Dist. 23, ss. *S. Thomas*, Supplem. q. 34—40. in IV. Lib. sentent. Dist. 24, 25. *Gregorius de Valentia*, Disp. IX. q. 1—5. *S. Alphonsus*, Th. M. Lib. VI. nn. 734—805. Osvalb, l. c. Simar, l. c.

und die übrigen kirchlichen Verrichtungen vorzunehmen Recht und Pflicht hat. Ordo kann aktiv und passiv gebraucht werden; im aktiven Sinn ist er gleichbedeutend mit Ordination, und soviel als Vornahme einer religiösen Ceremonie, wodurch ihrem Empfänger die geistliche Gewalt übertragen wird, den Dienst des Altars zu versehen und einem geistlichen Stand anzugehören; so gebraucht, ist er etwas Vorübergehendes; in diesem Sinne ist er im Nachfolgenden in Untersuchung zu nehmen; im passiven Sinn ist ordo die Vollmacht, den Dienst am Altare zu versehen, als Folge und Wirkung der Ordination; in dieser Bedeutung ist er etwas im Empfänger bleibend Vorhandenes.

124. Ordo oder Ordination ist jenes Sakrament des neuen Bundes, in welchem ein Getaufte und Gefirmte männlichen Geschlechtes durch Handauflegung und Gebet des Bischofes die geistliche Gewalt erwirbt, näher oder entfernter, je nach dem Weihegrad, an der Feier der heiligen Messe, an der Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien der Kirche sich zu theiligen, und die Gnade empfängt, diese Funktionen zum Heil der Gläubigen würdig vorzunehmen. Während die Reformatoren nach dem Vorgange der Marcioniten, Montanisten, Katharer und Witleffiten in Abrede stellten, daß die Ordination ein Sakrament des neuen Bundes ist, in ihm nur einen äußeren gnadenlosen Ritus ersahen, einen Prediger oder Spender der Sakramente in der Gemeinde aufzustellen, verwirft das Konzil von Trient diese Läugnung und definirt als Glaubenslehre, daß der Ordo oder die Ordination als wahres und eigentliches Sakrament des neuen Bundes anzusehen ist<sup>1</sup>. Alle Erfordernisse eines Sakramentes lassen sich an dem Ordo oder der Ordination nachweisen.

125. Der göttliche Heiland setzte dieses Sakrament ein nach dem letzten Abendmahle, nachdem er Brod und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelt und damit das unblutige Opfer des neuen Bundes gefeiert hatte, indem er zu seinen Aposteln sprach: das thuet zu meinem Andenken<sup>2</sup>. Indem er ihnen den Auftrag gibt, ihrerseits das Opfer,

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. c. 3. Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere ac proprie sacramentum, a Christo Domino institutum, vel esse quoddam figmentum humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum: a. s.

<sup>2</sup> Luc. 22, 19. Hoc facite in meam commemorationem. I. Cor. 11, 24. 25. Hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem.

daß er soeben vor ihren Augen vollbracht hat, zu wiederholen, mußte er ihnen auch die hiefür nothwendige geistliche Gewalt und Gnade übertragen, da sonst sein Auftrag hätte wirkungslos bleiben müssen. Der Erlöser wollte, daß sein hohepriesterliches Opfer immerdar fortbauere bis zum Ende der Welt<sup>1</sup>; das schließt nothwendig auch die gleiche Dauer jener priesterlichen Personen ein, welche dieses Opfer zu feiern im Stande waren. Die Apostel haben einzelne Gläubige für die Vornahme kirchlich priesterlicher Functionen bestellt, indem sie äußere Zeichen anwendeten und erklärten, daß damit innere Gnaden verbunden seien<sup>2</sup>. Da Niemand außer Jesus Christus mit einem äußeren Zeichen eine übernatürliche Gnade zu verbinden vermag, so ist consequent die Anordnung dieses Zeichens auf Jesus Christus selbst zurückzuführen. Die Einsetzung dieses Sakramentes durch den Erlöser, die aus der heiligen Schrift unwiderlegbar hervorgeht, wird durch die gesammte Tradition in der Kirche bestätigt, nicht minder durch das Zeugniß der von der Kirche getrennten früheren Secten.

126. Das äußere Zeichen besteht aus Materie und Form. Hinsichtlich der Materie bestehen vier von einander abweichende Meinungen. Die Einen sagen, ausschließlich und einzig von Jesus Christus angeordnete Materie sei die Handauflegung des Bischofes, Andere dagegen, die Ueberreichung der heiligen Geräthe, Dritte halten beides dafür, während nach einer vierten Meinung der Erlöser selbst eine bestimmte Materie nicht festsetzte, sondern dieses seiner Kirche überließ, die kraft göttlicher Vollmacht nach ihrem Gutbefinden das äußere Zeichen, in ihm auch die Materie, anordnete.

Von diesen vier Meinungen hat die meisten Gründe für sich die erste, die annimmt, die Handauflegung des Bischofes sei die eigentliche Materie dieses Sakramentes; denn sie wird schon in der heiligen Schrift erwähnt bei der Weihe der Diakonen<sup>3</sup>, bei der Bestellung des Paulus

<sup>1</sup> I. Cor. 11, 26. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.

<sup>2</sup> I. Tim. 4, 14. Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam (cf. 1, 18), cum impositione manuum presbyterii. II. Tim. 1, 6—7. Propter quam causam admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis.

<sup>3</sup> Act. 6, 6. Hos statuerunt ante apostolos et orantes imposuerunt eis manus.

und Barnabas für den Apostelberuf<sup>1</sup>, bei der Weihe von Bischöfen und Priestern<sup>2</sup>; für sie spricht die gesammte Tradition, die beständige Praxis der Kirche, wie sie sich aus den Beschlüssen der Konzilien, aus den Ritualbüchern und Sacramentarien nachweisen läßt; ferner die Uebereinstimmung anderer Kirchen mit der römischen. Wenn Papst Eugen IV. in seinem Dekrete für die Armenier die Handauflegung nicht ausdrücklich erwähnt, sondern sich nur auf die Ueberreichung der heiligen Geräthe bezieht, so ist zu erinnern, daß Papst Eugen den römischen Ordinationsritus nur insoweit ausdrücklich erörtern wollte, als er den Armeniern bis dahin unbekannt war, nämlich auch eine Ueberreichung der heiligen Gefäße einschloß, im Uebrigen aber auf das Pontificale Romanum verwies, in welchem die Handauflegung als wesentliche Form des Weihe-sacraments ausdrücklich enthalten ist<sup>3</sup>. Die Ueberreichung der heiligen Geräthe von Seite des Bischofes, die mit entsprechenden Worten stattfindet und ihre Berührung von Seite des Ordinanden, die nach kirchlicher Anordnung einen Bestandtheil des Weiheritus ausmacht, gehört zur Vollständigkeit der Weihe, und kann in erlaubter Weise nicht aus- gelassen werden, bedingt aber nicht deren Gültigkeit.

127. Die wesentliche Form bilden die Worte, welche bei der Handauflegung des Bischofes über den Ordinanden gesprochen werden. Sie lautet bei der Weihe des Diacons<sup>4</sup>: *Accipe Spiritum sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini*; bei der Weihe des Priesters während der zweiten Handauflegung<sup>5</sup>: *Oremus, fratres carissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos, quos ad presbyterii munus elegit, coelestia*

<sup>1</sup> *Act.* 13, 2—4. *Dixit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumsi eos. Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos. Et ipsi quidem missi a Spiritu Sancto abierunt Seleuciam etc.*

<sup>2</sup> *Act.* 14, 22. *Et cum constituissent illis per singulas ecclesias presbyteros, et orassent cum jejunationibus, commendaverunt eos Domino, in quem crediderunt. I. Tim.* 4, 14. *II. Tim.* 1, 6.

<sup>3</sup> *L. c.* Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem: et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est: etc. et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali Romano late continetur.

<sup>4</sup> *Pontific. Rom.* p. 53.    <sup>5</sup> *L. c.* p. 62.

dona multiplicet, et quod ejus dignatione suscipiunt, ipsius consequantur auxilio. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen; bei der Bischofsweihe<sup>1</sup>: Accipe Spiritum Sanctum. Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et inclinato super hunc famulum tuum cornu gratiae sacerdotalis, benedictionis tuae in eum effunde virtutem. Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. R. Amen.

128. Die mit dem äußeren Zeichen verbundene sakramentale Gnade wird in der heiligen Schrift als Gnade schlechthin bezeichnet<sup>2</sup>, die nach den kirchlichen Erklärungen umsonst verliehene Gnaden (*gratiae gratis datae*) oder geistliche Vollmachten, zur eigenen Heiligung gegebene Gnaden (*gratiae gratum facientes*), unter ihnen die habituelle Gnade und aktuelle Gnaden, sowie einen bleibenden Charakter einschließt<sup>3</sup>.

129. Minister dieses Sakramentes ist nach göttlichem Rechte nur der Bischof; denn nur die Apostel und ihre Amtsnachfolger, die Bischöfe, haben nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift dieses Sakrament von Anfang an den Diakonen, Priestern und Bischöfen gespendet<sup>4</sup>. Wenn der hl. Paulus bei der Spendung dieses Sakramentes die Handauflegung des Presbyterium erwähnt, so ist darunter eine Vereinigung von Bischöfen, die für die Ertheilung der Bischofsweihe gefordert wird, zu verstehen. Dafür spricht sich die konstante ununterbrochene Tradition der Kirche aus. Die Behauptung des Aërius, Priester könnten, wie Bischöfe, ordiniren, ist als Häresie verworfen worden<sup>5</sup>; nicht minder die Behauptung der Reformatoren, die lehrten, die Weihengewalt ruhe in der Gemeinde und werde von ihr zur Ausübung den ordinirenden Ministern übermittelt. Der Bischof hat nicht bloß die Gewalt der Ausübung der Ordination, die ihm angeblich von irgend wem übertragen wäre, sondern er besitzt als Bischof die Ordinationsvollmacht und unterscheidet sich da-

<sup>1</sup> L. c. p. 93. Deinde Consecrator et assistentes episcopi ambabus manibus caput consecrandi tangunt, dicentes: accipe Spiritum sanctum: Quo facto consecrator stans, deposita mitra dicit etc.

<sup>2</sup> I. *Tim.* 4, 14; II. *Tim.* 1, 6.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. c. 4. Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: accipe Spiritum sanctum, aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse: a. s.

<sup>4</sup> *Act.* 6, 6; 14, 22. I. *Tim.* 4, 12. II. *Tim.* 1, 4.

<sup>5</sup> *Epiph.* haeres. 75. n. 5.

durch *jure divino*, wie von den Laien, so von den einfachen Priestern<sup>1</sup>. Der Bischof muß, um in gültiger Weise dieses Sacrament zu spenden, wahrer, rechtmäßig konsekrierter Bischof sein; er muß die aktuelle oder virtuelle Intention haben, dieses Sacrament zu spenden. Es würde nicht genügen, daß er allgemein für einen wahren Bischof gehalten wird, ohne dieses in der Wirklichkeit zu sein. Denn der allgemeine Irrthum kann nicht einen Defekt des göttlichen Rechtes ersetzen. Auch der häretisch gewordene Bischof könnte gültig ordiniren, da er durch die Häresie den bischöflichen Charakter nicht verliert; ein griechischer Bischof könnte einen dem lateinischen Ritus Angehörigen gültig weihen, vorausgesetzt, daß im Weiheakt nichts Wesentliches unterlassen wird. Um die Ordination in erlaubter Weise vorzunehmen, wird für den Minister gefordert, daß er der eigene Bischof des Ordinanden sei, entweder auf den Titel der Geburt oder des Benefizium oder des Domizils hin<sup>2</sup>; daß er ihn innerhalb seiner Diözese und außerhalb derselben nicht ohne Erlaubniß des fremden Bischofes und in den vom kanonischen Rechte angeordneten Zeiten öffentlich ordinire<sup>3</sup>; daß er die Interstitien nach Anordnung des kanonischen Rechtes einhalte<sup>4</sup>.

130. Empfänger dieses Sacramentes kann nur ein Glied des männlichen Geschlechtes sein. Weibliche Personen sind als unfähig niemals zum Priesterthum zugelassen worden, weder nach dem natürlichen, noch nach dem mosaischen, noch nach dem christlichen Rechte. „So lange die Welt steht, hat bei den Dienern der wahren Religion nie ein Weib das Priesterthum versehen.“<sup>5</sup> Der Apostel verbietet ausdrücklich, daß Frauen

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 7. Si quis dixerit, Episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel etiam quam habent, illis esse cum presbyteris communem: a. s.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XIV. cp. 2, 3. ref. sess. XXIII. cp. 8. ref. Unus quisque autem a proprio Episcopo ordinetur. Quodsi quis ab alio promoveri petat, nullatenus id ei etiam cujusvis generalis aut specialis rescripti vel privilegii praetextu, etiam statutis temporibus, permittatur, nisi ejus probitas et mores ordinarii sui testimonio commendentur. Si secus fiat, ordinarius a collatione ordinum per annum, et ordinatus a susceptorum ordinum executione, quamdiu proprio ordinario videbitur expedire, sit suspensus.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 8. ref. Ordinationes sacrorum ordinum, statutis a jure temporibus, ac in cathedrali ecclesia, vocatis praesentibusque ad id ecclesiae canonicis, publice celebrentur: si autem in alio dioecesis loco, praesente clero loci; dignior, quantum fieri poterit, ecclesia semper adeatur.

<sup>4</sup> Conc. Trid. l. c. c. 11. ref.

<sup>5</sup> *Epiph.* haeres. 79. Ex quo mundus creatus est, apud verae religionis cultores nulla unquam milier sacerdotio functa est.

in der Kirche lehren, weil solches mit der ihrem Geschlechte ziemenden Unterordnung und Sittsamkeit im Widerspruche wäre<sup>1</sup>; sind sie unfähig, das kirchliche Lehramt zu versehen, so auch das Priestertum, zu dessen Funktionen das Lehramt gehört. Wenn in den Schriften des kirchlichen Alterthums hin und wieder von *Episcopae*, *Presbyterae* die Rede ist, so sind diese Namen nicht etwa von einem Weihegrade hergenommen, den die Frauen empfangen, sondern von dem der Männer, deren Gattinnen sie waren, die sie verließen, nachdem sie die bischöfliche Weihe empfangen hatten. Die Mitglieder des Diakonissen-Institutes, die charitativen Werken oblagen, wurden durch religiöse Ceremonien ihrem Stande zugewiesen, die aber nicht göttlicher, sondern bloß kirchlicher Einsetzung waren. Der Empfänger männlichen Geschlechtes muß getauft sein, näher den Charakter der Taufe empfangen haben, weßwegen nur die sakramentale Taufe, nicht die Begierdtaufe oder Bluttaufe genügt. Es war beständige Praxis in der Kirche, daß, wer irrthümlich, ohne getauft zu sein, in den Klerus aufgenommen war, zuerst getauft und dann gültig ordinirt wurde<sup>2</sup>. Die Taufe ist als erstes Sakrament die Thüre zu den übrigen, folglich auch zur Priesterweihe. Die Firmung ist zwar nicht nothwendig zum gültigen Empfang der Weihe, wie die Taufe; sie wurde indessen immer als vorausgehende Vorbereitung auf die Weihe in der Kirche angesehen. Der Bischofsweihe muß nothwendig die Priesterweihe vorausgehen; ohne diese würde jene null und nichtig sein. Hinsichtlich der übrigen Weihen gilt, daß die *ordinatio per saltum*, der Empfang einer höheren Weihe ohne den Empfang der vorausgehenden niederen zwar unerlaubt und untersagt ist, aber nicht für ungültig erklärt werden könnte, weßwegen im kanonischen Rechte angeordnet ist, daß in solchem Fall nur der ausgelassene *Ordo* ertheilt, nicht aber der bereits empfangene *Ordo* wiederholt werden sollte. Der Empfänger muß die Intention haben, die Weihe zu empfangen; würde er sich in seinem Willen ablehnend verhalten, dann wäre er unfähig, geweiht zu werden. Die aktuelle und virtuelle, auch die habituelle Intention genügen. Wenn einzelne Heilige nur ungern die Weihe empfangen, aus Demuth, Ehrfurcht gegen das heilige Sakrament, so war

<sup>1</sup> I. *Cor.* 14, 34—35. *Mulieres in ecclesia taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit* (Genes. 3, 16). *Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent. Turpe est enim mulieri, loqui in ecclesia.* I. *Tim.* 2, 12. *Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio.*

<sup>2</sup> C. 3. X. III. 43.

ihre Ordination nicht ungiltig, da sie nicht absolut ablehnend sich verhielten, sondern den Wünschen der Kirche, der Gemeinden folgend, zustimmten. Unmündige Kinder, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, können giltig geweiht werden, wenn auch ihre Weihe unerlaubt ist und den Pflichten des klerikalen Standes nicht unterwirft<sup>1</sup>. Wer wissentlich von einem namentlich exkommunizirten oder suspendirten oder interdicirten Minister, oder von einem notorischen Häretiker oder Schismatiker sich ordiniren läßt, incurrirt ipso jure die dem Papste reservirte Suspension von dem empfangenen Ordo; geschähe dagegen die Ordination bona fide von Seite des Ordinirten, dann müßte er sich bis zur Erlangung der nothwendigen Dispensation der Ausübung des empfangenen Ordo enthalten<sup>2</sup>. Zum fruchtbaren Empfang wird von Seite des Subjektes negativ Freisein von kirchlichen Censuren, Irregularitäten, schweren Sünden, positiv der göttliche Beruf, den die Kirche anerkannte, scientifische und ascetische Vorbildung, rechtmäßiger Empfang der ersten Tonsur, der niederen Weihen und des Subdiaconates, die den sacramentalen Weihen vorauszu gehen haben, gefordert.

131. Die Wirkungen dieses Sacramentes bestehen darin, daß derjenige, der es giltig empfängt, a) dem Dienste des Altars geweiht wird, an Christi Lehr-, Priester- und Hirten-Amt Antheil gewinnt; b) die hiefür nothwendige geistliche Gewalt empfängt, die nach den verschiedenen sacramentalen Weihegraden verschieden ist; c) einen unauslöschlichen Charakter entgegennimmt, der die Wiederholung dieses Sacramentes ausschließt<sup>3</sup>; während derjenige, der es fruchtbar empfängt, überdieß die

<sup>1</sup> *Bened. XIV.* Bullar. tom. I. § 20. Si tamen in hujusmodi provide institutarum legum contemtum contingeret fortasse, ab Episcopo legitima facultate suffulto, non solum minores, sed etiam sacros ordines infanti conferri, concordi theologorum et canonistarum suffragio definitum est, validam, sed illicitam censi hanc ordinationem, dummodo nullo laboret substantiali defectu materiae, formae et intentionis in Episcopo ordinante; aequae tamen certum et exploratum est, per hanc ordinum collationem non subjici promotos obligationi servandae castitatis, nec aliis oneribus ab ecclesia impositis, cum electio status a libera cujusque pendeat voluntate, et Altissimo nostra, non aliena, vota reddere teneamur.

<sup>2</sup> *Pius IX.* Apostolicae Sedis. Art. II. n. 6. Suspensionem ab ordine suscepto ipso jure incurrunt, qui eundem Ordinem recipere praesumerunt ab excommunicato vel suspenso vel interdicto nominatim denunciatis, aut ab haeretico vel schismatico notorio: eum vero, qui bona fide a quopiam eorum est ordinatus, exercitium non habere Ordinis sic suscepti, donec dispensetur, declaramus.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 9. sess. XXIII. c. 4.



Vermehrung der heiligmachenden Gnade und aktuelle Gnaden, die für die entsprechende Vornahme der ministeriellen Funktionen berechnet sind, entgegennimmt <sup>1</sup>.

Bei jeder gültigen Ordination kann man Zweierlei unterscheiden, a) die Substanz der Ordination, das, was ihre Gültigkeit ausmacht; dieses unterliegt nicht den kirchlichen Gesetzen und kann durch sie in keiner Weise irritirt werden; und b) die Funktionen, zu denen der empfangene sakramentale Ordo berechtigt; letztere können von der Kirche auf legitime Gründe hin untersagt und verhindert werden.

132. Zu dem Empfang der sakramentalen Weihen steigt man in ordentlicher Weise auf, indem ihnen die erste Tonsur, der Empfang der niederen Weihen und des Subdiaconats vorauszuweichen haben.

133. Die erste Tonsur ist eine kirchliche Ceremonie, die im Abschneiden der Haupthaare unter bestimmten Worten besteht und dazu dient, den Laien in den klerikalen Stand aufzunehmen und seiner Vorrechte theilhaftig zu machen. Vom Abschneiden der Haare ist der Name Tonsur genommen. Der sie Ertheilende schneidet dem Empfänger an fünf Stellen des Hauptes, die durch Linien verbunden, ein Kreuz darstellen, Haare ab, indem Beide die Worte sprechen: Dominus pars haereditatis meae et calicis mei: tu es, qui restitues haereditatem meam mihi <sup>2</sup>, zum Zeichen, daß der in den klerikalen Stand Eintretende die Welt, ihre Eitelkeit u. s. w. verlassen müsse. Zugleich deutet sie auf die Dornenkrone Christi, so wie auf das königliche Priesterthum hin, dessen sich vorzugsweise diejenigen erfreuen, welche sich dem Dienste Gottes ausschließlich weihen. Sie heißt erste Tonsur, weil sie hier zuerst ertheilt wird und die Berechtigung, sie zu tragen und erneuern zu lassen, begründet. Sie geht, ohne Weihe zu sein oder sakramentalen Charakter zu haben, den niederen Weihen voran, dem Noviziat vergleichbar, das der Profess vorauszuweichen hat. Der konsekrirte Bischof ist ihr ordentlicher Sponder; nach einem Privilegium können sie Kardinäle in ihren Titular-Kirchen, Aebte ihren Untergebenen ertheilen. Der Empfänger muß, um sie gültig zu empfangen, männlich und gefaßt; um würdig, überdies frei von Censuren, Irregularitäten sein, das Sakrament der Firmung empfangen haben, lesen und schreiben können und im Katechismus unterrichtet sein und die

<sup>1</sup> Eug. IV. l. c. Effectus, augmentum gratiae, ut quis sit idoneus magister.

<sup>2</sup> Ps. 15, 5.

Intention hegen, in den klerikalen Stand einzutreten<sup>1</sup>; ein bestimmtes Alter ist nicht ausdrücklich vorgeschrieben; vor dem vollendeten siebenten Lebensjahr dürfte der Knabe in der Regel nicht fähig sein, die im Tridentinum vorgeschriebene Vorbereitung sich anzueignen. Die Wirkungen sind: a) Versehung des Empfängers vom Laienstand in den Stand der Kleriker, die für den Gottesdienst bestimmt, der kirchlichen Rechte, Privilegien, Benefizien fähig sind; b) Theilnahme an dem *privilegium fori*, vorausgesetzt, daß er die klerikale Kleidung (Talar) und Tonsur trägt, ein kirchliches Benefizium besitzt, in einer Kirche mit Erlaubniß des Bischofes dient, oder in einem Klerikalseminar, an einer theologischen Lehranstalt studirt und sich auf den Empfang der Priesterweihe vorbereitet; c) Theilnahme an dem *privilegium immunitatis*, unter der Voraussetzung, daß er sich weltlicher Geschäfte enthalte; d) Theilnahme an dem *privilegium canonis*, vorausgesetzt, daß er die klerikale Kleidung und Tonsur trägt. Der Tonsurist darf, wie die Tonsur, so den Talar, das *Superpelliceum* (Chorroß) tragen und im Chore Psalmen singen.

134. Unter den niederen Weihen nimmt in der Reihenfolge des Empfanges das Ostiariat die erste Stelle ein. Es ist jene niedere Weihe, in welcher der Empfänger durch Darreichung der Kirchenschlüssel, die von dem Aussprechen bestimmter Worte begleitet ist, die Vollmacht erhält, die Kirchenthüren zu öffnen und zu schließen, die großen und kleinen Glocken zu läuten und dadurch die Gläubigen zum Gottesdienst einzuladen, Würdige einzulassen, Unwürdige auszuschließen. Wesentlich ist die Uebergabe der Kirchenschlüssel an den Ordinand und ihre Berührung von seiner Seite. Würden andere Schlüssel als Kirchenschlüssel bei der Weihe verwendet werden, so wäre die Weihe ungiltig. Das vorgeschriebene Oeffnen und Schließen des Schlosses, das Schellen der Glocke darf nicht unterbleiben, ist aber zur Giltigkeit nicht wesentlich nothwendig. Die Form lautet: *Sic age, quasi redditurus Deo rationem, pro iis rebus, quae his clavibus recluduntur.* Die Tugenden, welche den Ostiarius zu schmücken haben, sind: der Eifer für das Haus des Herrn, nach dem Vorbilde Jesu Christi<sup>2</sup>; treue Sorge für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung während des Gottesdienstes, für Reinlichkeit der Kirche und Paramente, für Aufbewahrung der heiligen Geräthe; sie schulden überdies das gute Beispiel zur Erbauung der Gläubigen.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 4. reform.

<sup>2</sup> Joann. 2, 14—17.

135. Die zweite Stelle nimmt unter den niederen Weihen das Lektorat ein, jene niedere Weihe, in welcher dem Empfänger unter Uebergabe des Lektionarium, die mit bestimmten Worten sich vollzieht, die Gewalt zu Theil wird, öffentlich in der Kirche die heilige Schrift des alten und neuen Testaments, sowie die Schriften der heiligen Väter vorzulesen. Als Materie dient das Buch, in dem die Lektionen enthalten sind; statt dessen würde auch die heilige Schrift, das Missale oder das Brevier gültig überreicht und berührt werden können, während ein anderes Buch, in welchem die kirchlichen Lesungen nicht enthalten sind, ungenügend wäre. Die vom Minister bei der Darreichung des Lektionarium zu sprechende Form lautet: *Accipe, et esto verbi Dei zelator: habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium tuum, partem cum iis, qui verbum Dei bene administraverunt ab initio.* Die Befugnisse und Pflichten des Lektor sind: a) die Prophetien zu lesen, auch während der heiligen Messe, wenn sie in ihr einzulegen sind; bei Aemtern den Introitus, das Graduale und Alleluja zu singen; während des kanonischen Stundengebetes die Lektionen zu lesen; das Singen der Epistel und des Evangeliums ist dem Subdiakon und Diakon vorbehalten; b) die Kirchenbücher aufzubewahren; c) katechetischen Unterricht zu erteilen; d) Brod und neue Früchte zu segnen. Der Lektor muß den Glauben kennen, in sich lebendig erwecken und bewahren, und für seine Ausbreitung durch Wort und Beispiel eifern.

136. An dritter Stelle wird das Exorcistat empfangen, jene niedere Weihe, durch welche dem Empfänger unter Darreichung des Buches der Exorcismen und unter dem Aussprechen bestimmter Worte die Vollmacht zu Theil wird, Energumenen die Hand aufzulegen und über sie den Exorcismus zu lesen, um den bösen Feind auszutreiben. Statt des Buches der Exorcismen könnte gültig auch das Missale oder Pontificale Romanum übergeben und berührt werden. Die Form lautet: *Accipe et commenda memoriae, habe potestatem imponendi manus super energumenos sive baptizatos sive catechumenos.* Hauptaufgabe des Exorcisten ist es, durch Beschwörungen und die von der Kirche approbirten Exorcismen den bösen Feind von den Besessenen auszutreiben. Von dieser Gewalt darf der Exorcist ohne besondere Erlaubniß des Bischofs keinen Gebrauch machen. In der früheren Zeit hatte er während des Gottesdienstes die Energumenen zu überwachen und nach dem Evangelium und der Predigt zu entlassen, auf daß sie nicht durch Unruhe die Feier störten. Sie bereiteten jenen, welche zur Kommunion

gingen, den Zugang zum Kommuniontisch. Zu den Tugenden der Exorcisten gehören: besondere Reinheit des Gewissens, Abtödtung, Gebetsliebe, Fastenübung, Demuth.

137. Das Akolythat, das in der Reihe der niederen Weihen die vierte Stelle einnimmt, ist jene Weihe, in welcher dem Empfänger durch Ueberreichung des Leuchters mit ausgelöschter Kerze und der leeren Meßkännchen, die unter entsprechenden Worten stattfindet, die Vollmacht gegeben wird, die Kerzen am Altare aufzustecken und anzuzünden und Wein und Wasser bei der Feier der heiligen Messe darzureichen. Sowohl der Leuchter mit der Kerze, als die leeren Meßkännchen, sind nothwendige Materie; die Form lautet bei der Darreichung des Leuchters: *Accipe ceroferarium cum cereo et scias, te ad accendenda ecclesiae luminaria mancipari, in nomine Domini. R. Amen*; bei der Darreichung der Meßkännchen: *Accipe urceolum ad suggerendum vinum et aquam in eucharistiam sanguinis Christi in nomine Domini. R. Amen.* Ein gutes Beispiel, sowie Bescheidenheit wird dem Akolythen zur besonderen Pflicht gemacht.

138. Subdiakon ist jene höhere Weihe, in welcher dem Empfänger die Gewalt übertragen wird, dem Priester bei der Feier der Messe mittels des Diakons beizustehen und feierlich die Epistel zu singen; sie wird dadurch verliehen, daß der legitime Minister unter Aussprechen gewisser Worte zuerst den leeren Kelch und die leere Patene, die konsekriert sein müssen, und hierauf das Epistelbuch dem Empfänger zur Berührung reicht. Die Darreichung und Berührung des Kelches und der Patene ist wesentlich; sie geschieht unter Aussprechen folgender Worte von Seite des Ordinirenden: *Vide, cujus ministerium tibi traditur: ideo te admoneo, ut ita te exhibeas, ut Deo placere possis.* Die Ordination würde nicht ungiltig sein, wenn im Kelche Wein, auf der Patene eine Hostie läge. Die Ueberreichung und Berührung des Epistelbuches ist sekundär; sie ist vorgeschrieben; ihr Mangel würde indessen nicht die Ungiltigkeit der Weihe nach sich ziehen. Die Worte bei Uebergabe des Epistelbuches lauten: *Accipe librum epistolarum, et habe potestatem legendi in ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.* Der Minister dieses Ordo ist der eigene Bischof, der die obengenannte Materie und Form in Anwendung zu bringen hat. Zum giltigen Empfang auf Seite des Ordinanden wird gefordert, daß er männlichen Geschlechtes und sakramental getauft sei und die Intention habe, Subdiakon zu werden; für

den erlaubten Empfang überdies: 1) daß er von Censuren, Irregularitäten und schweren Sünden frei sei; 2) das Sakrament der Firmung empfangen; 3) die erste Tonsur und die vier niederen Weihen erhalten; 4) das gesetzlich vorgeschriebene Alter erreicht habe, nämlich nach vollendetem einundzwanzigsten Lebensjahre, im zweiundzwanzigsten stehe<sup>1</sup>; 5) einen legitimen Sustentationstitel habe, er sei ein *titulus ecclesiasticus*, nämlich ein Benefizium, der Titel der Armuth, der Tischtitel, oder ein *titulus patrimonii*; 6) daß er unverheirathet sei; 7) daß er die hinreichende Wissenschaft besitze; er muß nämlich das wissen, was der Subdiakonat ist, welches seine Materie und Form sind, welche Pflichten sein Empfang auferlegt, bezüglich der Bewahrung der Keuschheit, der Verrichtung des Breviergebetes, des Tragens der Tonsur und klerikalen Kleidung; er muß Hoffnung erwecken, daß er auch das werde erlernen können, was andere höhere Weihen erfordern<sup>2</sup>; 8) daß er von Gott zu den höheren Weihen berufen sei<sup>3</sup>; 9) daß er die dem Berufe entsprechende Heiligkeit des Lebens aufzuweisen habe, indem er seine Taufschuld bewahrte, oder falls er schwere Sünden beging, dieselbe durch entsprechende Buße sühnte, besonders in der Pflege der Tugend der Keuschheit fest begründet erscheint; 10) die Ordination in der gesetzlich genannten Zeit sich ertheilen lasse, mit Einhaltung der Interstitien<sup>4</sup>. Der zum Subdiakonats zu Weihende legt vor dem Empfang desselben feierlich die *Professio fidei* ab; er tritt für immer in den Dienst der Kirche ein, den er nie mehr eigenmächtig verlassen kann<sup>5</sup>; er verpflichtet sich in Weise eines feierlichen Gelübdes zur Beobachtung des Eölibates und zur Pflege lebenslänglicher Keuschheit, zum Breviergebet<sup>6</sup>, zum Tragen der Tonsur und klerikalen Kleidung. Der Subdiakon muß das in der heiligen Messe zu verwendende Wasser herrichten, beziehungsweise in den Kelch gießen, dem Diakon ministriren, die Altar- und Kelchtücher waschen in je verschiedenen Gefäßen und mit den ersteren den Altar schmücken, dem Diakon Kelch und Patene übergeben, feierlich mit Manipel (und Tunicella) die Epistel singen, das für die Kommunion des Volkes zu konsekrirende Brod zurechtlegen, bei Prozessionen das Kreuz vortragen. — Einige

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 12. reform.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. c. 11. 12. ref.

<sup>3</sup> *Hebr.* 5, 4. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tamquam Aaron.*

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 11. 13. ref.

<sup>5</sup> Pontific. Rom. l. c. p. 37. <sup>6</sup> Siehe Hptst. III. § 22. n. 81. S. 104.

halten den Subdiaconat für ein Sakrament; da indessen dessen Einsetzung durch Jesus Christus nicht nachgewiesen werden kann, da er auch nicht durch Handauflegung erteilt wird, so dürfte die Meinung Anderer mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, die behaupten, er sei kein Sakrament, sondern gehöre, wie die niederen Weihen, denen er in früherer Zeit bis zum zwölften Jahrhundert beigezählt war<sup>1</sup>, zu den Sakramentalien der Kirche.

139. Diaconat ist jene höhere Weihe, durch welche der Empfänger die Gewalt erhält, dem Priester bei der heiligen Messe zunächst zu assistiren und feierlich das Evangelium zu singen; sie wird dadurch verliehen, daß der Bischof dem Ordinanden die Hand auflegt und die Worte spricht: *Accipe Spiritum sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini.* Nach Anordnung der Kirche muß überdies dem Ordinanden das Evangelienbuch zur Berührung dargereicht werden mit den Worten: *Accipe potestatem legendi Evangelium in ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini. R. Amen.* — Ersteres, nämlich die Handauflegung mit dem entsprechenden Gebet, ist wesentlich; ohne sie könnte die Weihe nicht gültig erteilt werden; letzteres ist nothwendig und kann ohne schwere Sünde nicht ausgelassen werden und müßte, falls es übergangen wurde, nachgeholt werden, jedoch ohne Wiederholung der Handauflegung. Die Weihe des Diaconats hat vor den bisher genannten Weihen dieses für sich, daß sie unstreitig ein Sakrament ist, sakramentalen Charakter hat und ein unauslöschliches Zeichen eindrückt. Was zu einem neutestamentlichen Sakrament gefordert wird, läßt sich für diese Weihe in der heiligen Schrift und Tradition nachweisen. Die Einsetzung durch Jesus Christus geht aus der Apostelgeschichte hervor<sup>2</sup>. Niemals hätten die Apostel die Aufstellung der Diakone vorgenommen unter Gebet und

<sup>1</sup> C. 9. X. I. 14. Müller, l. c. III. § 195. p. 431. Quaeritur, an Subdiaconatus et Ordines minores sint sacramenta? Negant cum nonnullis antiquioribus plerique recentiores Theologi, inter quos eminet s. Alphonsus (Lib. VI. n. 737). Et merito, siquidem nihil constat de divina eorum institutione, non iidem omnes vigent in ecclesia graeca, deest ritus Ordinis sacramento consuetus, nempe manuum impositio, nec exprimitur gratiae collatio. (Dicit tamen Concilium Trid. sess. XXIII. cp. 17. de Ref. sanctorum Ordinum a Diaconatu ad Ostiariatum functiones ab Apostolorum temporibus in Ecclesia laudabiliter receptos esse.)

<sup>2</sup> Act. 6, 6. Hos statuerunt ante conspectum apostolorum: et orantes imposuerunt eis manus.

Handauflegung, mit der Wirkung, dadurch den heiligen Geist und seine Gnade mitzutheilen, wenn ihnen nicht hiezu Vollmacht und Auftrag von Jesus Christus zu Theil geworden wäre. In diesem Sinn nennt der hl. Ignatius von Antiochien die Diakone Auftrag Gottes <sup>1</sup> und vergleicht sie der hl. Hieronymus mit den von Gott berufenen Leviten des alten Bundes <sup>2</sup>. Das Konzil von Trient erklärt, die in der Kirche bestehende Hierarchie sei durch göttliche Einsetzung angeordnet und bestehe aus Bischöfen, Priestern und Dienern <sup>3</sup>. Unter den letzteren können nur die Diakone verstanden werden. Das äußere Zeichen ist, wie bei der Priester- und Bischofsweihe, Gebet und Handauflegung des Bischofes. Die durch das äußere Zeichen zu vermittelnde innere Gnade wird nahegelegt durch das äußere Zeichen selbst, das einer Anrufung um Gnade gleichkommt; durch die hohe Befähigung, welche die Apostel bei jenen voraussetzten, welche zu Diakonen zu weihen waren <sup>4</sup>; durch die Angabe, Stephanus sei nach der Weihe zum Diakon voll der Gnade und Stärke gewesen, und habe <sup>5</sup>, wie Philippus <sup>6</sup>, mit größtem Erfolge gepredigt. Das Konzil von Trient erklärt ausdrücklich, die vom Bischof (in der Diakonatsweihe) gebrauchte Form: *Accipe Spiritum sanctum etc.* werde nicht vergebens ausgesprochen <sup>7</sup>. Der Minister dieser sakramentalen Weihe ist der Bischof. Zum giltigen und würdigen Empfang derselben werden dieselben Bedingungen erfordert, wie zum Empfang des Subdiakonates, außer daß der Empfang des Subdiakonats vorausgesetzt wird, die wissenschaftlichen Anforderungen gesteigert werden und als gesetzliches Alter das vollendete zweiundzwanzigste und angefangene dreiundzwanzigste Lebensjahr vorgeschrieben ist <sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ep. ad Smyrn. τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν.

<sup>2</sup> Ep. ad Evagr.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. c. 6. Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex Episcopis, presbyteris et ministris, a. s.

<sup>4</sup> Act. 6, 3. Considerate ergo, fratres, viros ex vobis, boni testimonii septem, plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus.

<sup>5</sup> Act. 6, 7. 8. 9. 10. Et verbum Domini crescebat. Stephanus autem plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo . . et non poterant resistere sapientiae et Spiritui, qui loquebatur.

<sup>6</sup> Act. 8, 5.

<sup>7</sup> L. c. c. 4. Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: accipe Spiritum sanctum; aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse; a. s.

<sup>8</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 12. reform.

Die dem Diacone kraft seiner Weihe zustehenden Officien sind<sup>1</sup>:

1) ministriren, d. i. dem celebrirenden Priester Patene mit der Hostie reichen, den Wein in den Kelch gießen, ihn mit dem Priester darbringen, indem er Offerimus etc. mit spricht und den rechten Arm des Priesters stützt;

2) singen, nämlich feierlich das Evangelium, sowie *lectamus genua, Ite, missa est, Exultet u. s. w.*;

3) die heilige Kommunion austheilen, als minister extraordinarius, jedoch nur mit Erlaubniß des Pfarrers und im Nothfall<sup>2</sup>;

4) die feierliche Taufe vornehmen nach Vorschrift des Rituale, jedoch nur in dem Falle, daß der Bischof oder Pfarrer auf hinreichenden Grund hin die entsprechende Kommission ertheilte<sup>3</sup>;

5) lehren, d. i. die Katechesen, Homilien halten, mit Erlaubniß des Bischofes oder Pfarrers.

Die dem Diacon besonders empfohlenen Tugenden sind Keuschheit und Befolgung des Evangelium im Werke und Beispiel<sup>4</sup>.

140. Presbyterat ist jene höhere Weihe, in welcher dem Empfänger die Gewalt verliehen wird, Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi zu verwandeln und den Gläubigen die Sünden im Sacrament der Buße nachzulassen. Sie wird durch Auflegung der Hände von Seite des Bischofes und Aussprechen folgender Worte ertheilt: *Oremus, fratres carissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos, quos ad presbyterii munus elegit, coelestia dona multiplicet, et quod ejus dignatione suscipiunt, ipsius consequantur*

<sup>1</sup> Praedico, baptizo, dispenso, canto, ministro.

<sup>2</sup> Siehe § 34. n. 75. S. 223.      <sup>3</sup> Siehe § 32. n. 46. S. 172 f.

<sup>4</sup> Pontif. Rom. p. 50. *Et vos, filii dilectissimi, qui ab haereditate paterna nomen accipitis, estote assumpti a carnalibus desideriis, a terrenis concupiscentiis, quae militant adversus animam; estote nitidi, mundi, puri, casti, sicut decet ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei, ut digne addamini ad numerum ecclesiastici gradus, ut hereditas et tribus amabilis Domini esse mereamini. Et quia comministri et cooperatores estis corporis et sanguinis Domini, estote ab omni illecebra carnis alieni, sicut ait Scriptura: mundamini, qui fertis vasa Domini.*

Cogitate beatum Stephanum, merito praecipuae castitatis ab apostolis ad officium istud electum. Curate, ut quibus Evangelium ore annuntiat, vivis operibus exponatis, ut de vobis dicatur: *Beati pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona. Habete pedes vestros calceatos sanctorum exemplis in praeparatione evangelii pacis. Quod vobis Dominus concedat per gratiam suam. Amen.*



auxilio. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen. Nach Anordnung der Kirche wird vom Bischof dem Ordinanden der konsekrierte Kelch, mit Wein und Wasser, wie zum Opfer präparirt, und die konsekrierte Patene mit der Hostie zur Berührung dargereicht, mit den Worten: *Accipe potestatem, offerre sacrificium Deo, missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini. R. Amen.*

Die Priesterweihe ist eine Weihe, die zugleich Sakrament ist und einen Charakter eindrückt. Jesus Christus hat sie bei dem letzten Abendmahl vor seinem Leiden eingesetzt<sup>1</sup>. Das äußere Zeichen ist Handauflegung eines Apostels oder Bischofs<sup>2</sup>; mit ihr ist eine Gnade verbunden, die bleibend im Empfänger vorhanden und einer Wiedererweckung von seiner Seite fähig ist, womit auf den mit ihr verbundenen Charakter deutlich genug hingewiesen wird<sup>3</sup>. Der Minister dieser Weihe ist der Bischof. Zum gültigen und erlaubten Empfang wird von Seite des Empfängers alles das vorausgesetzt, was für den Empfang des Subdiaconats und Diaconats verlangt wird, überdieß gefordert, daß er die Diaconatsweihe empfangen habe und wisse, was für die Ausübung dieses ordo, näher, was zur Feier der heiligen Messe, zur Spendung der Buße und der übrigen Sakramente nothwendig ist; ferner, daß er das vierundzwanzigste Lebensjahr zurückgelegt habe und in das fünfundzwanzigste eingetreten sei<sup>4</sup>. Die von ihm zu erfüllenden Pflichten sind: 1) das Opfer der heiligen Messe zu feiern; 2) die Sakramente und Sakramentalien, die nicht dem Bischofe vorbehalten sind, zu spenden an jene, welche ihm als Unterthanen zugewiesen sind; 3) das gläubige Volk durch Wort und Beispiel im Glauben zu unterrichten.

141. Episkopat ist jene höhere Weihe, in welcher dem Empfänger, der Priester sein muß, die geistliche Gewalt verliehen wird, das Sakrament der Firmung und der Priesterweihe, einschließlich der Bischofsweihe, zu erteilen. Sie wird verliehen durch die Handauflegung des Bischofes und seiner zwei Assistenten, wobei die Worte gesprochen werden: *Accipe Spiritum sanctum*. Die Frage, ob der Episkopat ein für sich bestehender Ordo sakramentaler Art sei, der vom Presbyterat sich unterscheidet, oder ob er nur als eine Erweiterung des Presbyterates sich darstelle,

<sup>1</sup> Luc. 22, 19.

<sup>2</sup> II. Tim. 1, 6. I. Tim. 4, 14.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. c. 1. 3. 6.

<sup>4</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 12. reform.

daß so weit ausgedehnt wurde, daß es die Vollmacht der Firmung und Ordination in sich enthält oder aus sich hervorgehen läßt, wird verschieden beantwortet. Die Thomisten halten den Episkopat für keinen neuen Ordo, dem sakramentaler Charakter und ein unauslöschliches Zeichen als Wirkung zukommt, sondern nur für ein erweitertes Priesterthum; ihrer Meinung ist Probabilität nicht abzusprechen.

Größere Wahrscheinlichkeit hat indessen die Meinung der Skotisten und derer, die ihnen folgen, welche dem Episkopat vindiziren, ein selbstständiger sakramentaler Ordo zu sein, der dem Empfänger einen unauslöschlichen Charakter verleiht, und behaupten, es lasse sich dessen Einsetzung durch Jesus Christus, das äußere Zeichen und die göttliche Gnade wie bei den übrigen sakramentalen Weihen in Schrift und Tradition nachweisen. Der Heiland weihte seine Apostel zu Bischöfen beim letzten Abendmahl; in seinem Auftrag spendeten sie die Firmung<sup>1</sup> und weihten Andere zu Priestern und Bischöfen; die von ihnen geweihten Bischöfe hatten den Auftrag, ihrerseits wiederum Andere zu Bischöfen zu weihen<sup>2</sup>, welche die eigentlichen Amtsnachfolger der Apostel waren, verschieden von den Priestern und Diakonen<sup>3</sup>. Die Handauflegung, die sakramentale Gnade werden in der heiligen Schrift wiederholt erwähnt<sup>4</sup>. Das Konzil von Trient nennt neben und vor den Priestern und Diakonen die Bischöfe als Glieder der in der Kirche kraft göttlicher Einsetzung bestehenden Hierarchie<sup>5</sup>, und definirt als Glaubenssatz die Superiorität der Bischöfe vor den Priestern<sup>6</sup>. Der Minister dieses Sacramentes ist der Bischof, dem zwei andere Bischöfe zu assistiren haben; mit Dispensation des apostolischen Stuhles können im Nothfall statt der zwei Bischöfe zwei Priester dem Konsekrator Assistenz leisten. Empfänger kann nur der gültig ordinirte Priester sein, der durch seine Ordination die Gewalt zu konsekriren u. s. w. empfangen hat. Die einem Nichtpriester, z. B. Laien oder Diakon, erteilte Bischofsweihe wäre ungültig.

142. In diese Weihen zerlegt sich der Eine Ordo, dessen Einheit in dem Einen Zweck aller gewahrt ist<sup>7</sup>. Die drei sakramentalen

<sup>1</sup> Act. 8, 14—17.

<sup>2</sup> Tit. 1, 5. Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut ea quae desunt corrigas et constituas per civitates presbyteros sicut et ego disposui tibi.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XVIII. ep. 4. Episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere.

<sup>4</sup> I. Tim. 4, 14. II. Tim. 1, 6. <sup>5</sup> L. c. c. 6. <sup>6</sup> L. c. c. 7.

<sup>7</sup> S. Bonaventura, Centiloq. III. sect. 53. Quamvis septem sint gradus,

Ordines, die einen Charakter verleihen, vervielfältigen denselben nicht, indem der folgende den vorhandenen erneuert und weiter ausgestaltet, ohne neben ihm ein neues Fundament zu legen.

143. Die erste Tonsur kann zu jeder Zeit und an jedem Ort, die niederen Weihen können an allen Sonn- und Festtagen, sowie an den abgeschafften Feiertagen an jedem Orte, am geziemendsten Vormittags und während der Feier der heiligen Messe erteilt und empfangen werden<sup>1</sup>. Hinsichtlich der Ertheilung der höheren Weihen hat das Konzil von Trient angeordnet, daß sie nur in der Kathedrale oder in einer größeren Kirche in der Diözese, öffentlich, während der heiligen Messe, im Beisein der Domherrn oder des Klerus des Ortes an den kanonisch bestimmten Tagen, den vier Quatemberfesten, an den Samstagen vor dem Passions- und Ostersonntag stattfinden<sup>2</sup>; mit päpstlicher Dispensation kann sie jedoch an einem Sonntag oder gebotenen oder abgeschafften Feiertag vorgenommen werden<sup>3</sup>. — Die Weihen müssen in der oben angegebenen Reihenfolge erteilt werden; es darf die nächst niedere Weihe nicht übergangen werden. Wer mit Uebergangung der ersten Tonsur oder einer niederen Weihe zu einer nachfolgenden wissentlich und schuldbar sich weihen ließ, ist von der Ausübung der per saltum empfangenen Weihe zu suspendiren; doch kann ihm der Bischof, wenn er die empfangene Weihe nicht ausübte, nach geleisteter Buße und Ertheilung der ausgelassenen Weihe die Ausübung der Weihe gestatten; der ohne seine Schuld per saltum Ordinierte dürfte die empfangene nicht ausüben, ehe er die übergangene Weihe nachträglich erhalten hat<sup>4</sup>. — Die Weihen sollen in Zwischenräumen empfangen werden, um den Ordinierten Gelegenheit zu bieten, die empfangenen Weihen auszuüben und sich in ihnen zu bewähren, ehe sie zu höheren Weihen aufsteigen. Tonsur und die niederen Weihen können nach dem Gutbefinden des Bischofes an Einem Tage empfangen werden<sup>5</sup>. Zwischen dem Acolythat und Subdiaconat, sowie zwischen diesem und dem Diaconat,

---

unum est tantum Ordinis sacramentum, sicut unam dicimus epistolam, quamvis habeat multas partes.

<sup>1</sup> *Benedictus XIV.* de Synodo dioec. VIII. 11. 4. S. R. 16. Mart. 1833. Pontific. Rom. p. 11. Clericatus seu prima Tonsura quocumque die, hora et loco conferri potest. Minores vero ordines possunt dari singulis dominicis et festivis diebus duplicibus, ubicumque, in mane tamen.

<sup>2</sup> C. 3. X. I. 11. Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 8. ref. Pontif. Rom p. 11. ss.

<sup>3</sup> S. R. C. 12. Nov. 1831. <sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XVIII. cp. 14. reform.

<sup>5</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 11. reform.

und hierauf dem Presbyterat soll je ein Jahr Zwischenzeit sein; der Empfang der niederen Weihen und des Subdiaconats an Einem Tage von Seiten desselben Ordinanden ist unter schwerer Sünde untersagt, und hatte nach dem Dekretalenrecht ipso jure zugleich die Suspension von der Ausübung des Subdiaconates nach sich; wer zwei höhere Weihen an Einem Tage empfing, verfiel gleichfalls der Suspension und incurrirte die Irregularität<sup>1</sup>. Die Konstitution von Papst Pius IX. Apostolicae Sedis hat diese Suspensionen nicht mehr ausgenommen.

Zwischen dem Presbyterat und Episkopat sind Interstitien nicht angeordnet; doch dürften beide Weihen nicht an Einem Tage empfangen werden.

144. Die Weihen werden unter der heiligen Messe ertheilt<sup>2</sup>. Der weihende Minister hat auch die heilige Messe zu feiern<sup>3</sup>. Die neugeweihten Priester lesen von dem Offertorium an mit dem Bischofe die Messe. Nach der Kommunion des weihenden Bischofes empfangen die Ordinirten die heilige Kommunion. Den Minoristen ist der Empfang der heiligen Kommunion gerathen, den Subdiaconen und Diaconen sub levi, den Priestern sub gravi zur Pflicht gemacht.

Die Minoristen, Subdiacone und Diacone müssen vor der Kommunion das Konfiteor beten, während bei der Kommunion der Priester dieses von ihrer Seite unterbleibt<sup>4</sup>. Die Form, unter welcher den

<sup>1</sup> Cp. 1—3. X. V. 30. Cp. 13. et 15. X. I. 11. *S. Alphonsus*, l. c. VI. 795. 796.

<sup>2</sup> Pontif. Rom. p. l. c. p. 11. ss. In sabbatis quatuor temporum, in quibus fiunt ordinationes generales, Tonsurae fieri debent post Kyrie eleison. Deinde dicta prima lectione ordinantur Ostiarii. Post secundam lectionem, Lectores. Post tertiam, Exorcistae. Post quartam, Acolythi. Post quintam, Subdiaconi. Finita epistola, Diaconi. Et demum ante ultimum versum Tractus, vel infra Octavam Pentecostes, ante ultimum versum sequentiae ordinantur Presbyteri. — Quodsi Ordinationes fiant in Sabbato ante Dominicam de Passione, quia unica tantum dicitur lectio, Tonsurae debent fieri immediate post Introitum. Omnes minores Ordines post Kyrie eleison. Subdiaconi immediate post Collectam. Diaconi post Epistolam. Presbyteri ante ultimum versum Tractus. Idem servari potest, quandocumque dantur Ordines sacri extra tempora, ex dispensatione apostolica etc. Besondere Vorschriften bestehen für die Weihen am Charismstag.

<sup>3</sup> *Benedictus XIV.* de Synodo dioec. VIII. 11, 5—7.

<sup>4</sup> Pontif. Rom. l. c. p. 70. Postquam vero Pontifex se communicaverit et totum sanguinem sumserit, priusquam digitos abluat accedunt ante altare Presbyteri, deinde Diaconi, tandem Subdiaconi, quibus ordinate dispositis et genuflexis, Pontifex facta reverentia Sacramento et aliquantulum versus cornu

ordinirten Kommunikanten die heilige Kommunion gereicht wird, lautet abweichend von der gewöhnlichen: *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam aeternam*, worauf der Empfänger mit Amen antwortet.

Der neukonsekrierte Bischof empfängt die heilige Kommunion unter beiden Gestalten <sup>1</sup>.

145. Den Ordinirten werden vom Bischof bestimmte gute Werke zur Verrichtung aufgegeben. Jene, welche die erste Tonsur oder die niederen Weihen oder beides empfangen haben, müssen die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligen-Vitane und den darauf folgenden Versikeln und Orationen beten; die Subdiakone und Diakone müssen eine Nocturn des kirchlichen Offizium recitiren, worunter man, falls der Bischof nicht eine genauere Bestimmung traf, die Nocturn des Offizium der betreffenden Feria oder die erste Nocturn des Offizium des Sonntags zu verstehen hat <sup>2</sup>; die Priester haben drei Botivmessen, de Spiritu Sancto, de Beata Maria Virgine, pro fidelibus defunctis an den von den Rubriken gestatteten Tagen zu lesen, ohne die Pflicht zu haben, für den Bischof dieselben zu applizieren <sup>3</sup>.

### § 93. Die Ehe <sup>4</sup>.

146. Wie durch das Sakrament der Priesterweihe für die geistliche Fortpflanzung der Kirche Vorseege getroffen ist, so wird durch das Sakrament der Ehe die leibliche Fortpflanzung derselben vermittelt.

*Evangelii se retrahens, ad eos se convertit et singuli ex Diaconis et Subdiaconis tantum dicunt submissa voce: Confiteor etc. . . Presbyteri ante Communionem non dicunt Confessionem, nec datur eis Absolutio, quia concelebrant Pontifici, propterea, si non sunt alii Ordinati, Confessio et Absolutio praedictae omittuntur.*

<sup>1</sup> Pontif. Rom. p. 106.    <sup>2</sup> S. R. C. 11. Aug. 1860.

<sup>3</sup> Pontif. Rom. l. c. p. 75. *Filii dilectissimi, diligenter considerate Ordinem per vos susceptum ac onus humeris vestris impositum. Studete sancte et religiose vivere atque omnipotenti Deo placere, ut gratiam suam possitis acquirere, quam ipse vobis per suam misericordiam concedere dignetur. — Singuli ad primam Tonsuram vel ad quatuor minores Ordines promoti dicite semel septem Psalmos poenitentiales cum Litanis, Versiculis et Orationibus. Ad Subdiaconatum vel Diaconatum, Nocturnum talis diei. Ad Presbyteratum vero ordinati post primam vestram Missam tres alias Missas, videlicet unam de Spiritu Sancto, aliam de Beata Maria semper Virgine, tertiam pro fidelibus defunctis dicite et omnipotentem Deum etiam pro me orate.*

<sup>4</sup> Literatur: *S. Thomas*, l. c. Supplem. 9. 41—68. *Sanchez*, de. s. matri-

147. Es ist das Sacrament der Ehe jenes Sacrament des neuen Bundes, in welchem die geheimnißvolle Verbindung Jesu Christi und seiner Kirche dargestellt und den Eheleuten die sacramentale Gnade verliehen wird, die Zwecke des Ehestandes zu erfüllen, nämlich sich gegenseitig zu unterstützen, die Nachkommenschaft rechtmäßig zu erwerben und zu erziehen und dadurch das Familienglück zu begründen, und zugleich der Schwachheit des Fleisches in geeigneter Weise zu be-  
 gegnen<sup>1</sup>.

148. An der Ehe ist die natürliche und bürgerliche Seite und der sacramentale Charakter zu unterscheiden. Nach der natürlichen Seite ist die Ehe die lebenslängliche Verbindung von Mann und Weib, um die drei Zwecke der Ehe zu erreichen<sup>2</sup>. Diese Verbindung wird geschlossen durch einen gegenseitigen Vertrag, der seiner Wirkung nach unauflöslich ist. Der Ehevertrag und die durch ihn geschlossene Ehe ist an sich innerlich sittlich gut und deswegen erlaubt. Dieses ist eine Glaubenswahrheit, die festzuhalten ist gegen jene, welche die Ehe als in sich schlecht und deswegen unerlaubt hinstellen wollten, z. B. die Enkratiten. Gott selbst hat die Ehe im Paradiese eingesetzt als Mittel, das Menschengeschlecht zu vermehren und zu entfalten, worin ihre sittliche Güte begründet ist<sup>3</sup>; der hl. Apostel Paulus sagt ausdrücklich, wer seine jungfräuliche Tochter in den Ehestand treten läßt, thut gut, ohne indessen den sittlichen Vorzug des ehelosen Lebens zu verlängnen<sup>4</sup>; er bezeichnet das Verbot der Ehe

monii sacramento. Stapp, Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe. Knopp, Vollständiges kathol. Eherecht. Uhlig, System des Eherechtes. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechtes. Rutschker, Das Eherecht der katholischen Kirche. Harringer, Das Sacrament der Ehe. Schneemann, die Irrthümer über die Ehe. Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung.

<sup>1</sup> Catechismus Rom. P. II. cp. VIII. q. III. Ex communi Theologorum sententia definitur: Matrimonium est viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuum vitae consuetudinem retinens. Cf. qq. XIII—XVI.

<sup>2</sup> Catechismus Romanus, l. c. q. II. *Matrimonium* ab eo dicitur, quod femina idcirco maxime nubere debeat, ut mater fiat; vel quia prolem concipere, parere, educare, matris munus est. *Conjugium* quoque a conjungendo appellatur, quod legitima mulier cum viro quasi uno jugo adstringatur. Praeterea *nuptiae*, quia, ut inquit s. Ambrosius (de Abraham I, 9), pudoris gratia puellae se obnuberent; quo etiam declarari videbatur, viris obediens sub-jectasque esse oportere.

<sup>3</sup> Genes. 2, 21—24; 1, 28. Matth. 19, 6.

<sup>4</sup> I. Cor. 7, 38. Igitur, qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit; et qui non jungit, melius facit. Cf. 7, 9. Hebr. 13, 4. Honorabile connubium in omnibus, thorus immaculatus.

als einen Abfall vom Glauben, als dämonische Lehre<sup>1</sup>. Nie hätte der göttliche Heiland die Ehe zu einem Sakrament des neuen Bundes erheben können, wenn sie nicht an sich gut wäre. Die Kirche hat die von ihrem Glauben abweichenden Lehren der Marcioniten, Enkratiten, Manichäer, Priscillianisten mit dem Anathema belegt<sup>2</sup>.

149. Die Ehe vor und nach der ersten Sünde im alten Bunde hatte zwar religiösen Charakter, war aber kein Sakrament, wie im neuen Bunde. Die Ehe im Paradiese wurde von Gott eingesetzt und gesegnet; sie bildete einen Typus von der Inkarnation und von dem Tode Jesu am Kreuze und von dem Ursprung seiner heiligen Kirche; die Ehe nach dem Sündenfall bildete ein Gegenmittel gegen die im Geschlechte fortwirkende böse Begierlichkeit; sie war das Mittel, dessen sich Gott bediente, die Menschwerdung des Sohnes Gottes vorzubereiten. Dessen ungeachtet aber konnte sie auf den sakramentalen Charakter im eigentlichen Sinn nicht Anspruch haben; denn es fehlte ihr außer der Einsetzung durch Jesus Christus jene die heiligmachende Gnade in sich schließende sakramentale Gnade, die durch ein äußeres Zeichen *ex opere operato* vermittelt wird.

Anders ist es mit der Ehe der Getauften im neuen Bunde. Sie ist in Folge der Einsetzung durch Jesus Christus um der Inkarnation des Sohnes Gottes willen auf Grund der heiligen Taufe ein wahres Sakrament des neuen Bundes. Zwar haben die Reformatoren dieses in Abrede gestellt, aber sich dadurch in Widerspruch gestellt mit der ganzen kirchlichen Ueberlieferung, wesswegen die Kirche auf dem Konzil von Trient ihre Behauptung feierlichst verwarf<sup>3</sup>. Der sakramentale Charakter der neutestamentlichen Ehe verhält sich zu dem natürlichen Verhältniß in der Ehe, sowie zum Ehekontrakt der Getauften nicht wie ein *Accidens*, oder wie ein *Accessorium*<sup>4</sup>, das man unter Umständen

<sup>1</sup> I. *Tim.* 4, 1—3. *Spiritus autem manifeste dicit, quod in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, . . . prohibentium nubere . . .*

<sup>2</sup> Conc. Gangrense c. i. *Si quis vituperat nuptias, anathema sit.* Bracarense II. c. 11. *Si quis conjugia humana damnat et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s.*

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIV. c. 1. de sacr. matrim. *Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus, in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: a. s.* Catechismus Romanus, l. c. q. XV—XIX.

<sup>4</sup> Syllabus, Prop. 66. *Matrimonii sacramentum non est nisi quid con-*

davon trennen könnte; er durchdringt vielmehr Beides lebendig und vollendet sie nach allen Beziehungen, und führt sie in die übernatürliche sacramentale Gnadenordnung ein.

150. Der Beweis für den sacramentalen Charakter der Ehe der Getauften ist vorzugsweise dem Briefe des heiligen Paulus an die Ephesier 5, 21—33 zu entnehmen, in welchem Abschnitte er von den Pflichten der christlichen Eheleute handelt und sie näher begründet<sup>1</sup>. Er stellt zuerst die Pflicht der Frau (22—24, 33), dann jene des Mannes dar (25—33) und begründet beide, nicht bloß durch einen Vergleich, der dem Verhältniß zwischen Christus und seiner Kirche entnommen ist, sondern durch die Angabe, die Pflichten in der Ehe müßten um der Inkarnation Jesu Christi willen erfüllt werden, durch die wir Glieder seines Leibes werden (30. 31), die, wenn sie in die Ehe treten, Christus und seiner Kirche in ihrer Beziehung zu einander ähnlich werden<sup>2</sup>.

tractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.

<sup>1</sup> *Ephes.* 5, 21. Subjecti invicem in timore Christi. 22. Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino, 23. quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae: ipse salvator corporis ejus. 24. Sed sicut Ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. 25. Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, 26. ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, 27. ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. 28. Ita et viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua. Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. 29. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam, 30. quia membra sumus corporis ejus. 31. Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una (*Genes.* 2, 24. *Matth.* 19, 5). 32. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico, in Christo et in Ecclesia. 33. Verumtamen et vos singuli, unusquisque uxorem suam, sicut seipsum diligit: uxor autem timeat virum suum.

<sup>2</sup> Catechismus Roman. l. c. q. XVI. Nam quod inquit: Sacramentum hoc magnum est (*Eph.* 5, 32), nemini dubium esse debet, ad matrimonium referendum esse; quod sc. viri et mulieris conjunctio, cujus Deus auctor est, sanctissimi illius vinculi, quo Christus Dominus cum ecclesia conjungitur, sacramentum, i. e. sacrum signum sit. Q. XVII. Constat ergo, virum Christo, uxorem ecclesiae ab apostolo comparari; virum esse caput mulieris, ut est Christus ecclesiae; eaque ratione fieri, ut vir uxorem diligere, et vicissim uxor virum amare et colere debeat. Christus enim dilexit ecclesiam, et pro ea semetipsum tradidit; rursus vero, ut idem apostolus docet, ecclesia subjecta est Christo. Sed gratiam quoque hoc sacramento significari et tribui, in quo maxime ratio sacramenti inest, ea Synodi (sess. XXIV.) declarant: gratiam vero etc. Quare docendum est,



Andere Stellen der heiligen Schrift deuten nicht unklar auf den sakramentalen Charakter der Ehe hin<sup>1</sup>. Was der biblischen Beweisführung an Klarheit und Bündigkeit gebricht, wird durch den Traditionsbeweis vollständig ergänzt und ersetzt. Die Ueberzeugung der römischen Kirche, die Ehe der Getauften sei ein Sakrament, wird bestätigt durch die übereinstimmende Lehre der Griechen, Syrer, Armenier, Kopten u. s. w. Als Cyrillus Lufaris versuchte, die Anschauung der Reformatoren in der griechischen Kirche zu verbreiten, wurde seine Lehre auf der griechisch-schismatischen Synode von Konstantinopel 1642 verworfen. Es kann nicht nachgewiesen werden, daß zu irgend einer Zeit die Lehre von der Sakramentalität der Ehe in der Kirche eingeführt wurde.

151. Wann der göttliche Heiland die Erhebung der bis dahin nur religiösen Ehe zur sakramentalen im eigentlichen Sinne vornahm, also dieses Sakrament ausdrücklich einsetzte, ist in der heiligen Schrift nicht angegeben. Sie ist vielleicht von der Einsetzung der Taufe nicht zu trennen. Einige nahmen an, der Heiland habe sie bei seiner Theilnahme an der Hochzeit zu Kana vollzogen, bei welcher Gelegenheit er sein erstes Wunder wirkte<sup>2</sup>; wiewohl hievon im biblischen Texte nichts angedeutet ist. Andere verlegen sie in jene Zeit, in welcher er feierlich die Unauflöslichkeit der Ehe proklamirte<sup>3</sup>; wieder Andere mit mehr Wahrscheinlichkeit in die Zeit nach seiner Auferstehung vor der Himmelfahrt, in welcher er mit seinen Aposteln in Erscheinungen verkehrte und sie über das Reich Gottes auf Erden, seine Kirche, unterrichtete<sup>4</sup>. Allein wenn auch die Zeit der Einsetzung dieses Sakramentes aus der heiligen Schrift nicht bestimmt nachgewiesen werden kann, so ist doch die Thatsache nicht in Abrede zu stellen.

152. Das äußere Zeichen<sup>5</sup> besteht aus Materie und Form. Die

---

hujus sacramenti gratia effici, ut vir et uxor, mutuo charitatis vinculo conjuncti, alter in alterius benevolentia conquiescat, alienosque et illicitos amores et concubitus non quaerat, sed in omnibus sit honorabile connubium et thorus immaculatus (Hebr. 13, 4).

<sup>1</sup> I. Cor. 7, 14. 39. Col. 3, 18. I. Tim. 2, 15.

<sup>2</sup> Joann. 2, 1—11. <sup>3</sup> Matth. 19, 3—10; cf. 5, 32. <sup>4</sup> Act. 1, 3.

<sup>5</sup> Rive, 1. c. S. 102. „Indem er (Christus) nun die Ehe zum Sakrament erhob, hat er die natürliche Form ihres Abschlusses, den Kontrakt nämlich, bestehen lassen, und so liegt es in der Sache selbst, daß diejenigen, welche in der Ordnung der Natur den Kontrakt schließen, auch in der Ordnung der Gnade das Sakrament auspenden. Daher ist es denn auch die gewöhnliche Lehre der Theologen, daß kein Unterschied sei zwischen dem christlichen Ehekontrakt, seiner Materie, seiner Form und

entfernte Materie dieses durch einen Kontrakt abzuschließenden Sakramentes sind die Brautleute selbst, sofern sie nicht gehindert sind, eine Ehe miteinander einzugehen, mit Einschluß ihrer Leiber, welche sie in den Dienst des ehelichen Lebens stellen. Die nächste Materie bildet die gegenseitige Einwilligung in den Ehekontrakt, in wieferne sie die gegenseitige Uebergabe für den Zweck der Ehe enthält, ausgedrückt durch ein äußeres sinnfälliges, wahrnehmbares Zeichen. Die Form ist die gegenseitige Einwilligung in den Ehekontrakt, in wie ferne sie die gegenseitige Annahme dessen enthält, was gegenseitig zum Zwecke des ehelichen Lebens wenigstens dem Rechte nach übergeben wurde. Uebergabe und Uebernahme in der Einwilligung müssen durch Worte oder ihnen äquipollente Zeichen ausgedrückt werden, die sich auf die Gegenwart, nicht auf die Zukunft, beziehen <sup>1</sup>.

153. Die in diesem Sakramente ex opere operato vermittelte Gnade schließt die heiligmachende Gnade und jene aktuellen Gnaden ein, deren die Eheleute zur treuen Erfüllung ihrer Berufspflichten bedürfen <sup>2</sup>. Sie bedürfen der den Geist stärkenden Gnade, um den geschlechtlichen Verkehr, wie er im Ehestande erlaubt ist, ohne Gefährdung des Seelenheiles vollziehen zu können, um die eheliche Treue gegen die von Außen herantretenden Versuchungen in allen Lagen des Lebens zu bewahren, und um von der Sinnlichkeit nicht überwältigt zu werden; weiterhin um die eheliche Keuschheit in ihrem ganzen Umfange zu beobachten; sie bedürfen derselben zu ihrer Pflichterfüllung gegen die Kinder, denen sie das Leben vermitteln und die sie für den Himmel zu erziehen haben; sie bedürfen ihrer, um sich gegenseitig zu ertragen und zu unterstützen während des ganzen Lebens. Die matrimoniale Gnade begründet keinen höheren Gnadenstand; wer im Ehestand lebt, hat wohl die für seinen Stand, für die Erfüllung seines Berufes nothwendige Gnade, steht aber in der heiligmachenden Gnade nicht höher als der Unverheirathete, welcher der matrimonialen Gnade entbehrt, sie aber auch zu seinem Heile nicht

---

seinem Ausspender und zwischen dem Sakrament der Ehe in Bezug auf Materie und Form und Ausspender: und daß, was für den Kontrakt genügt, auch genüge für das Sakrament."

<sup>1</sup> *Eugen. IV. l. c.* Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus, per verba de praesenti expressus.

<sup>2</sup> *Conc. Trid. sess. XXIV. Doctrina de sacr. matrim.* Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugisque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfectior, sua nobis passione promeruit.

braucht. Die Kirche erklärt vielmehr, daß der jungfräuliche und cölibatäre Stand dem ehelichen in Bezug auf sittliche Dignität vorzuziehen ist<sup>1</sup>. Wiewohl das Ehe sakrament nicht zu den charakteristischen Sakramenten gehört, so kann es doch die ihm eigene sakramentale Gnade, wenn sie durch die Schuld der Kontrahenten verloren gegangen, wieder erwecken, da es, einmal empfangen, seiner Wirkung nach so lange dauert, als das Eheband besteht oder so lange die Ehegatten leben, und so stets Mittler und Träger der sakramentalen Gnade bleibt.

154. Ueber den Spender dieses Sakramentes bestehen zwei von einander abweichende Meinungen: die eine hält den die Ehe einsegnenden Priester dafür, welche Meinung besonders Melchior Canus vertreten hat<sup>2</sup>; die andere nimmt an, daß die Brautleute, welche die Ehe eingehen, sich selbst dieses Sakrament vermitteln, während die Einsegnung von Seite des Priesters nur ein Sakramentale ist und überdieß dazu dient, die von den Brautleuten geschlossene Ehe als solche zu bezeugen.

Wir eignen uns unbedenklich die zweite Meinung an. Die Brautleute, welche die Ehe eingehen, setzen die hier vorgeschriebene Materie und Form; sie schließen durch den Ehekontrakt die Ehe ab. Da nun aber die Abschließung der Ehe von ihrem sakramentalen Charakter nicht getrennt werden kann<sup>3</sup>, so folgt nothwendig, daß jene, welche die eheliche Verbindung abschließen, sich auch das Sakrament spenden. Damit

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 10. Siehe n. 158.

<sup>2</sup> De locis theolog. VIII. 5.

<sup>3</sup> P. Leo XIII. Arcanum divinae sapientiae consilium 10. Febr. 1880. Nec quemquam moveat illa tantopere a regalitis praedicata distinctio, vi cujus contractum nuptialem a sacramento disjungunt, eo sane consilio, ut, Ecclesiae reservatis sacramenti rationibus, contractum tradant in potestatem arbitriumque principum civitatis. — Etenim non potest hujusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit, in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus jure. — Huc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae conjunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se colligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium. Itaque apparet, omne inter christianos justum conjugium in se et per se esse sacramentum: nihilque magis abhorrere a veritate, quam esse sacramentum decus quoddam adjunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disjungi ac disparari hominum arbitratu queat.

stimmt überein, daß die vor dem Tridentinum geschlossenen geheimen Ehen als gültig angesehen wurden; daß das Tridentinum zur Gültigkeit der Ehen bloß die Gegenwart des Pfarrers vor den Ehecontrahenten verlangt, nicht dessen Copulation, ja diese unter Umständen geradezu verbietet, ohne daß die vor ihm abgeschlossene Ehe dadurch ungültig wird, sowie daß das Tridentinum in den Fällen, in welchen die Trauung durch den Pfarrer vorgeschrieben ist, keine bestimmte Form angab, in der sie vollzogen werden mußte. Die Brautleute müssen sacramental getauft sein und die für die Spendung dieses Sacraments erforderliche Intention haben, die dann in genügender Weise vorhanden ist, wenn sie die Absicht haben, ihre Ehe auf eine nach dem christlichen Gesetze gültige Weise einzugehen. Deswegen führt die Ehe den Namen: das Laiensacrament.

155. Empfänger dieses Sacraments sind zwei geschlechtsverschiedene Personen, welche die heilige Taufe empfangen haben und zwischen denen keine die Ehe trennenden Hindernisse bestehen, so daß sie nicht gehindert sind, in gültiger und erlaubter Weise den Ehevertrag einzugehen und dadurch das Sacrament der Ehe zu empfangen. Wie von Seite der Empfänger der Ehesens zu geschehen hat, ist theils durch das natürliche und göttliche, theils durch das kirchliche Sittengesetz festgestellt. Die Kirche hat, wie das natürliche und göttliche Sittengesetz über die Ehe authentisch auszulegen, so in eigener Auktorität Ehegesetze zu erlassen. Ihr allein steht, da die Ehe sacramentalen Charakter hat, diese Befugniß zu<sup>1</sup>, während in das Reich der staatlichen Gesetzgebung nur äußere,

<sup>1</sup> C. Trid. sess. XXIV. c. 12. matrim. Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: a. s. P. *Leo XIII.* l. c. Christus igitur, cum ad talem ac tantam excellentiam matrimonia renovasset, totam ipsorum disciplinam Ecclesiae credidit et commendavit. Quae potestatem in conjugia christianorum omni cum tempore, tum loco exercuit, atque ita exercuit, ut illam propriam ejus esse appareret, nec hominum concessu quaesitam, sed auctoris sui voluntate divinitus adeptam . . . Quapropter nec ratione efficitur, nec teste temporum historia comprobatur, potestatem in matrimonia christianorum ad principes reipublicae esse jure traductam. Quod si hac in re alienum violatum jus est, nemo profecto dixerit, esse ab Ecclesia violatum . . . Praecipuas curas in id insumite, ut populi abundant praeceptis sapientiae christianae, semperque memoria teneant, matrimonium non voluntate hominum, sed auctoritate nutnque Dei fuisse initio constitutum et hac lege prorsus, ut sit unius ad unam: Christum vero, novi Foederis auctorem, illud ipsum ex officio naturae in sacramenta transtulisse, et quod ad vinculum spectat, legiferam et judicalem Ecclesiae suae adtribuisse potestatem. Quo in genere cavendum magnopere est, ne in errorem mentes inducantur a falla-

der Ehe annere Rechtsverhältnisse fallen, wie Regelung der Vermögens- und Erb-Rechte der Eheleute und ihrer Angehörigen. Kraft der ihr zustehenden gesetzgebenden Gewalt hat die Kirche theils einfach hindernde oder verbietende, theils trennende Ehehindernisse aufgestellt, von denen jene, wenn sie vorhanden sind, die Eingehung der Ehe unerlaubt, diese dagegen sie, wie unerlaubt, so zugleich auch ungiltig machen<sup>1</sup>; sie haben wie für die Katholiken, so auch für die Häretiker Geltung, können aber auf die Ungetauften keine Anwendung finden, da diese der Jurisdiction der Kirche nicht unterstehen.

156. Zu den verbietenden Ehehindernissen werden nach der gegenwärtigen Ehegesetzgebung gezählt: Das Verbot der Kirche, die geschlossene Zeit, Sponsalien, Gelübde<sup>2</sup>. — Die Kirche verbietet bestimmten Personen die Eingehung der Ehe, ohne deren Nullität auszusprechen, nämlich solchen, die in schwerer Sünde leben, ehe sie sich durch das Sakrament der Buße mit Gott ausgesöhnt und die heilige Kommunion empfangen haben, da sie sonst durch die Eingehung der Ehe ein Sakrament sakrilegisch spendeten und empfangen<sup>3</sup>; Brautleuten, von denen Eines oder Beide der Exkommunikation oder dem Interdikte unterliegen<sup>4</sup>; ferner Kindern, welche ohne Wissen und Willen der Eltern eine Ehe eingehen, sowie Unwissenden, welche in den Glaubenswahrheiten der Religion nicht gehörig unterrichtet sind; dann solchen, gegen welche der begründete Verdacht vorliegt, es stehe ihrer Ehe ein trennendes Ehehinderniß im Wege, und denen deswegen vom Bischof oder vom Pfarrer die Eheeingehung ausdrücklich untersagt wird, bis die Wahrheit konstatiert ist; allen jenen endlich, welche nicht einhalten, was nach Anordnung der Kirche vor Eingehung der Ehe zu beobachten ist, wie die dreimalige Verkündigung, der Empfang der kirchlichen Einsegnung u. s. w.; sie untersagt insbesondere die Eingehung der Ehe mit einem Ehegenossen, der einer nicht-katholischen Konfession angehört (*vetitum Ecclesiae ob impedimentum*

---

*cibus conclusionibus adversariorum, qui ejusmodi potestatem ademptam Ecclesiae vellent.*

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 3. et 4.

<sup>2</sup> *Ecclesiae vetitum, tempus, sponsalia, votum.*

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIV. cp. 1 ref. matrim. Postremo sancta synodus conjuges hortatur, ut, antequam contrahant vel saltem triduo ante matrimonii consummationem sua peccata diligenter confiteantur et ad sanctissimum Eucharistiae sacramentum pie accedant.

<sup>4</sup> C. 43. X. de sent. excomm. V. 39.

mixtae religionis), vornehmlich aus drei Gründen: a) wegen unwürdiger Betheiligung eines Häretikers an der Spendung und am Empfang eines heiligen Sacramentes (*flagitiosa in rebus sacris communio*); die Ehe ist nämlich ein Sacrament; durch den Empfang mit einem Häretiker wird es im Akte der Spendung unwürdig profanirt, wie die bestehende Ehe immer eine große Difformität an sich hat; die sacramentale Ehe soll nämlich ihrem Zwecke entsprechend die zwischen Christus und der Kirche bestehende Vereinigung darstellen, weßwegen sie eine höhere geistige Einheit zwischen den Ehegatten zu sein hat; wie ist aber solches möglich, wenn in religiöser Beziehung unter ihnen Zwiespalt ist oder wenn sie im Indifferentismus gegen die Religion unter sich einig sind? wie können sie sich für ihren himmlischen Beruf heiligen und ihn erfüllen? b) wegen der Gefahr der Verführung des katholischen Theiles; es ist ein Satz, den die Erfahrung bestätigt, daß der bleibende Verkehr der Menschen untereinander auch Gesinnungsgleichheit mit sich führt, welcher Satz auch hinsichtlich des religiösen Lebens seine Richtigkeit hat. Darum ist den Gläubigen durch das natürliche und positiv göttliche und kirchliche Sittengesetz verboten, mit Andersgläubigen einen näheren Verkehr zu unterhalten, welches Verbot auch auf die gemischte Ehe Anwendung findet, die den innigsten vertrauten Umgang einschließt. Für den Katholiken ist die größte Gefahr des Indifferentismus gegen seinen Glauben, des Abfalles von demselben gegeben; denn er wird im Glauben nicht unterstützt, gestärkt, angeeifert, sondern durch Einwendungen, Vorwürfe, Versprechen, Schmeicheleien, Drohungen oder mindestens durch das schlechte Beispiel von Seite seines akatholischen Ehegenossen vielfach gestört, angefochten, behindert, und dieser nachtheilige Einfluß wird um so erfolgreicher sein, je weniger Glaubensfestigkeit und Eifer der katholische Eheheil von Haus aus mitbringt; c) wegen der unglücklichen Lage der aus solcher Ehe gebornen Kinder; die einer christlichen Ehe von Gott geschenkten Kinder sollen im katholischen Glauben, der als der allein wahre allein selig machen kann, erzogen und für den Himmel gewonnen werden: wie grausam und unnatürlich, wenn Eltern ihnen dieses Kleinod nicht vermitteln, sie nicht im katholischen Glauben erziehen lassen! Jeder Vertrag, in dem ein Katholik akatholische Kindererziehung gelobt, ist an sich schlecht und deswegen in sich nichtig, da er ohne Sünde nicht ausgeführt werden könnte. Selbst wenn unter denen, welche eine gemischte Ehe eingehen, die katholische Erziehung sämmtlicher Kinder pactirt ist, wie nachtheilig wirkt die gemischte Ehe für die religiöse Erziehung der

Kinder durch das uneinige Beispiel der Eltern, das die Kinder ununterbrochen vor Augen haben! Gemischte Ehen sind die natürliche Schule des religiösen Indifferentismus. Die Kirche ertheilt deswegen nur unter der Voraussetzung, daß für den Glauben des katholischen Theiles nichts zu fürchten ist und die katholische Erziehung aller zu erwartenden Kinder hinreichend gewährleistet wird, und wenn für jeden speziellen Fall ein wichtiger Grund vorhanden ist, durch den apostolischen Stuhl die für die Eingehung einer solchen Ehe nothwendige Dispense und duldet alsdann solche Ehen.

An den Tagen, die während des Kirchenjahres besonders der Buße und dem Gebete geweiht sind, sollte keine Hochzeitsfeier stattfinden; diese Tage sind nach der Bestimmung des Tridentinum die Zeit vom ersten Adventsonntag bis Epiphanie, und vom Aschermittwoch bis weißen Sonntag, die deshalb *tempus clausum, feriatum, sacratum* heißt<sup>1</sup>. Durch das Tridentinum ist zunächst das untersagt, was zur feierlichen Eingehung der Ehe gehört, wie die Brautmesse, der Brautsegen, die feierliche Heimführung der Braut, das Hochzeitsmahl u. s. w. Statutarrechtlich kann die Vornahme der einfachen Trauung von der Erlaubniß des Bischofes abhängig gemacht sein, wenn nicht ganz außerordentliche Gründe, z. B. Gefahr auf Verzug, deren Vornahme nothwendig machen.

Ein früher eingegangenes und noch zu Recht bestehendes Eheversprechen macht die Eingehung der Ehe mit einer dritten Person zwar nicht ungiltig, wohl aber unerlaubt, abgesehen von der Verletzung der Treue, die in ungerechter Weise der verlobten Person gebrochen wird.

Das einfache Gelübde, immerwährende Keuschheit zu beobachten, oder in einen von der Kirche approbirten Orden einzutreten und darin Profeß zu machen, oder eine höhere Weihe zu empfangen, oder nie zu heirathen, in der einen oder andern Form giltig abgelegt, irritirt zwar die Eingehung der Ehe nicht, macht sie aber unerlaubt.

157. Außer den einfach verbietenden Ehehindernissen hat die Kirche fünfzehn trennende Ehehindernisse aufgestellt<sup>2</sup>, die, wenn sie bestehen, die Eingehung der Ehe ungiltig machen. Die einen sind der Art, daß sie,

<sup>1</sup> L. c. ep. 10 ref. matr. c. 11. matr.

<sup>2</sup> Error, conditio, votum, cognatio, crimen,  
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,  
Aetas, affinis, si clandestinus et impos,  
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto:  
Haec facienda vetant connubia, facta retractant.

wenn gegeben, den Konsens zur Ehe überhaupt nicht zu Stande kommen lassen, während andere ihn nur zwischen bestimmten Kontrahenten ausschließen, sei es auf Grund eines unter ihnen bestehenden Verhältnisses, sei es wegen eines schon bestehenden Bandes, sei es um eines besonderen Verbrechens willen. Die nähere Ausführung bleibt dem kanonischen Rechte vorbehalten <sup>1</sup>.

158. Der Ehestand ist nothwendig, auf daß das Menschengeschlecht auf die von Gott gewollte Weise sich entfalte, auf Erden erhalten werde und sein ewiges Ziel erreiche. Aus dieser Nothwendigkeit der Ehe im Allgemeinen läßt sich nicht ableiten, daß für den einzelnen Menschen die Pflicht bestehe, in den Ehestand zu treten <sup>2</sup>. Viele sterben in einem Alter, in welchem sie eheunmündig sind, Andere befinden sich in Verhältnissen, die ihnen die Eingehung einer Ehe unmöglich machen; neben dem Ehestand, welcher der gewöhnliche Stand der Menschen ist, und zu dem die Mehrzahl der Menschen von Gott berufen ist, besteht der Stand der Ehelosen oder Enthalt samen, der als höherer und außerordentlicher Stand auf eine besondere Berufung und Gnadenhülfe Gottes sich gründet und vor dem Ehestand den Vorzug hat <sup>3</sup>. Der für die Menschheit im Ganzen bestehenden Pflicht, in den Ehestand zu treten, wird vollständig genügt, wenn sich ihr jene unterziehen, die Gott zu diesem Stande berufen hat. — Wer in den Ehestand treten will, muß eine Person wählen, mit welcher er eine gültige und erlaubte Ehe schließen und hoffen kann, glücklich zu werden. Anders trifft der männliche, anders der weibliche Ehe theil die Wahl. Der Mann entschließt sich nicht bloß zum Ehestand, sondern sucht sich die Gattin aus, mit der er die Freuden und Lasten des Ehestandes zu theilen hofft; er tritt positiv vorgehend als Brautwerber auf. Die Personen des weiblichen Geschlechtes haben diese Freiheit des Mannes nicht; sie können sich nur suchen und werben lassen, was mit der natürlichen Unterordnung der Frau, ihrer Sittsamkeit, Bescheidenheit und Schamhaftigkeit, sowie mit der hieraus entstandenen guten Sitte übereinstimmt und, mit den Augen des Glaubens betrachtet, nicht als ein zu beklagender Nachtheil erscheint, sondern sicherer und schöner ist, als das Loos des Mannes, der positive Schritte zu seiner Verehe-

<sup>1</sup> Siehe Silbernagl, l. c. § 145. S. 440—478.

<sup>2</sup> Catechismus Rom. l. c. q. XII.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. c. 10. Si quis dixerit, statum conjugalem anteposendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio: a. s.



lichung thut. Glaubt die Jungfrau für den Ehestand berufen zu sein, und sie wird nicht geworben, dann erkennt sie leicht, daß sie sich in ihrer ersten Annahme getäuscht hat. Sie hat bei ihrer Standeswahl darauf zu achten, ob sie nicht zum Stand der Enthaltſamkeit berufen iſt; findet ſie dieſen Beruf nicht in ſich, dann folgt noch nicht, daß ſie gewiß zum Eheſtand berufen iſt, ſondern nur, daß Gott die Enthaltſamkeit nicht ſchon jezt als Stand von ihr verlange, was nicht excluſiv iſt, daß er dieſes ſpäter wolle; findet ſie zur Berehlichung in den entſprechenden Jahren keine Gelegenheit, dann darf ſie ſicher annehmen, daß Gott von ihr den eheloſen Stand verlange, den ſie entweder in der Welt oder im Kloſter hinbringen kann. — Beide, der männliche und weibliche Theil, müſſen, um klug in der Wahl vorzugehen, die Wichtigkeit der Standeswahl überhaupt bedenken, die Vorzüge, Pflichten und Gefahren des Eheſtandes inſbeſondere überlegen<sup>1</sup> und vertrauensvoll und ergeben um eine gute Wahl beten<sup>2</sup>.

159. Die ſakramentale Ehe iſt Monogamie; ſie kann gleichzeitig nur zwiſchen Einem Manne und Einer Frau beſtehen, im Gegenſatz zu der gleichzeitigen Polyandrie oder Polygamie; ſie dauert biß zum Tode des einen Ehegenoſſen; bleibt der Ueberlebende, der nur einmal in den Eheſtand trat, unverheirathet, dann iſt die absolute Monogamie vorhanden, der die ſucceſſive Polyandrie oder Polygamie entgegenſteht. — Die ſimultane Polyandrie iſt durch das natürliche Sittengeſez unterſagt, weil ſie im direkten Wiſderſpruch ſteht mit dem Ehezwec, dem Gut der Kinder, weßwegen Niemand gewagt hat, ihrer Erlaubtheit das Wort zu reden und ſie zu vertheidigen<sup>3</sup>. Anders verhält es ſich hinſichtlich der ſimultanen Polygamie. Während Calvin behauptete, ſie ſei ſo ſtrenge durch das natürliche Sittengeſez verboten, daß keine Diſpenſation, auch nicht von Seite Gottes, zuläſſig ſei, ſo wenig, wie hinſichtlich der ſimultanen Polyandrie, weßwegen jene, die im alten Bunde in ſimultaner Polygamie lebten, des Ehebruches ſchuldig waren, behauptete Luther, ſie ſei im natürlichen Sittengeſez nicht verboten, ja ſie könne ſelbſt nach dem poſitiv göttlichen Sittengeſez des neuen Bundes um einer ſehr dringenden Urſache willen geſtatuet werden; er ſelbſt nahm ſich heraus, dem Landgrafen Philipp von Heſſen i. J. 1539 zu geſtatten, bei Lebzeiten ſeiner

<sup>1</sup> *Prov.* 19, 14; 31, 10—31. *Eccli.* 26, 1—4. Dagegen *Prov.* 19, 13; 21, 19; *Eccli.* 25, 23—27; 26, 10.

<sup>2</sup> *Jacob.* 1, 5.

<sup>3</sup> *S. Augustinus*, de bono conjug. ep. 17. n. 20.

ersten Gemahlin eine zweite zu ehelichen. Die Wiedertäufer schlossen sich Luthers Anschauung an. Die katholische Kirche verwirft die Behauptung Luthers, als sei die gleichzeitige Polygamie nicht durch das positive göttliche Sittengesetz des neuen Bundes untersagt, mit Anathema<sup>1</sup> und stützt sich hiebei auf die heilige Schrift und die gesammte Ueberlieferung von den Zeiten der Apostel an. Der göttliche Heiland selbst spricht in seiner Ehegesetzgebung die Monogamie als unverrückbare Norm für das neue Testament aus, indem er jede bisher bestehende Konnivenz zurüchnahm und aufhob<sup>2</sup>. Dasselbe göttliche Gesetz wiederholt der heilige Paulus und schärft es ein<sup>3</sup>. Die Tradition ist niedergelegt in den Entscheidungen der Päpste, in den Aussprüchen der Konzilien, in der übereinstimmenden Lehre der heiligen Väter. Durch die Ehe werden die Kontrahenten Eine moralische Person; es gehört von den Gatten Einer dem Andern so innig an, wie der eigene Leib der Seele; eine derartige im Wesen der Ehe begründete Einheit ist zwischen Mehreren nicht möglich. Wenigstens in der christlichen Zeit, unter Getauften, so lange sie leben; ist nur zwischen zweien, Mann und Weib, die Ehe als Abbild der Vereinigung Jesu Christi und seiner Kirche möglich. Der Versuch, bei Lebzeiten des Gatten mit einem Dritten die Ehe einzugehen, ist null und nichtig<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. c. 2. Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum: a. s.

<sup>2</sup> *Matth.* 19, 3—9. 3. Accesserunt ad eum Pharisei tentantes eum, et dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa? 4. Qui respondens ait eis: Non legistis, quia, qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? et dixit (*Gen.* 1, 27): 5. Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una (*Gen.* 2, 24): 6. Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. 7. Dicunt illi: Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii, et dimittere (*Deut.* 24, 1)? 8. Ait illis: Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras: ab initio autem non fuit sic. 9. Dico autem vobis: Quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur: et qui dimissam duxerit, moechatur.

<sup>3</sup> *I. Cor.* 7, 10—11. Iis autem, qui matrimonio juncti sunt, praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem, a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. *Rom.* 7, 2—3. Quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est lege: si autem mortuus fuerit vir, liberata est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri: ut non sit adultera, si fuerit cum viro. *I. Cor.* 7, 4. *Ephes.* 5, 22—31.

<sup>4</sup> *S. Thom.* Summ. c. gentiles. III. 124.

Ob nach dem natürlichen Sittengesetz die simultane Polygamie erlaubt oder verboten sei, darüber bestehen abweichende Anschauungen. Die Einen behaupten, simultane Polygamie widerspreche nicht direkt den durch die Ehe zu verwirklichenden Zwecken; sie sei insofern auch durch das natürliche Sittengesetz nicht untersagt, weswegen die Patriarchen u. s. w. ohne Schuld mehr als eine Frau haben konnten; simultane Polygamie verhalte sich zu Monogamie, wie das minder Vollkommene zum Vollkommenen, nicht wie das, was in sich schlecht ist, zum Erlaubten<sup>1</sup>. Andere behaupten<sup>2</sup>, simultane Polygamie sei durch das natürliche Sittengesetz untersagt, zwar nicht unbedingt, absolut, wohl aber bedingt, nämlich unter der Voraussetzung, daß Gott nach seinem höchsten dominium nicht eine Ausnahme gestattet, wie sie im alten Bunde, wenigstens nach der Sündfluth, zugestanden war; denn sie sei wenigstens gegen sekundäre Zwecke der Ehe; die Frau habe das gleiche Recht über den Leib des Mannes, wie dieser hinsichtlich ihrer, durch die Polygamie dagegen werde dieses Recht verletzt; ferner eine so ungetheilte Lebensgemeinschaft, ein Familienglück u. s. w., wie in der Monogamie, sei in der Polygamie nicht möglich.

Die successive Polyandrie und Polygamie ist nach göttlichem und kirchlichem Gesetze gestattet, wie sich aus der Verwerfung des Montanismus und Novatianismus, die eine zweite Ehe für unerlaubt hielten, ergibt.

Allerdings gilt in der Kirche nach der Lehre des hl. Paulus<sup>3</sup> der Wittwenstand für vollkommener als die Wiedervermählung; denn es scheint eine gewisse Unvollkommenheit darin zu liegen, daß eine Person, die sich Jemanden ganz zu eigen hingegeben hat, wie solches in der ersten Ehe geschah, in das nämliche Verhältniß zu einer zweiten, dritten Person tritt; es ist nicht in Abrede zu stellen, daß in einer zweiten Ehe das Verhältniß Christi zu seiner Kirche nicht so vollkommen dargestellt wird, wie in der absoluten Monogamie; die Kirche sah solche Ehen auch deshalb ungern, weil es schien, es fehle jenen, die sie eingehen, die höhere

<sup>1</sup> Collet, I. c. p. 519.

<sup>2</sup> C. 8. X. IV. 19. Nec ulli unquam licuit insimul plures uxores habere, nisi cui fuit divina revelatione concessum. S. Thom. I. c. Suppl. q. 65. aa. 1. u. 2. Voit, I. c. n. 484. Rive, I. c. S. 177 ff.

<sup>3</sup> I. Cor. 7, 8, 9. Dico autem non nuptis et viduis, bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego. Quodsi non continent, nubant. Melius est enim nubere, quam uri. I. Tim. 5, 6, 14.

Stufe der Enthaltſamkeit. Sie verbietet den Männern, welche eine zweite Ehe eingegangen haben, den Zutritt zu den höheren Weihen; ſie verſagt der Wittwe, welche zur zweiten Ehe ſchreitet, den Brautſegen, nachdem ſie ihn bei Eingehung der erſten Ehe erhalten; ſie ſuchte durch verſchiedene läſtige Bedingungen, die ſie zu verſchiedenen Zeiten aufſtellte, die Eingehung einer zweiten Ehe zu erſchweren<sup>1</sup>; deſſen ungeachtet aber hat ſie die Wiedervermählung niemals verboten und für unerlaubt erklärt<sup>2</sup>. Es können Verhältniſſe gegeben ſein, in denen die zweite Vermählung ſittlich beſſer iſt, als der Wittwenſtand (I. Tim. 5, 14).

160. Eine weitere der ſakramentalen Ehe zukommende Eigenschaft iſt deren Unauflöſlichkeit oder Feſtigkeit, Kraft deren ſie, ſo lange die Ehegatten leben, nicht vom Bande gelöſt werden kann und nur durch den Tod des Einen oder Andern ihre Auflöſung findet. Dieſe Lehre iſt einerſeits gegen die Reformatoren zu behaupten, welche lehren, die Ehe könne um mehrerer Urſachen willen vom Bande gelöſt werden, und die katholiſche Kirche der Härte beſchuldigen, da ſie ſelbſt im Falle des Ehebruches eine Scheidung der Ehe vom Bande nicht für zuläſſig erklärt, anderſeits gegen die Griechen zu vertheidigen, welche annehmen, im Fall des Ehebruches könne das Band der Ehe aufgelöſt werden.

Das Konzil von Trident ſpricht die Lehre von der Unauflöſlichkeit der ſakramentalen Ehe unzweifelhaft aus<sup>3</sup>.

Nach der Lehre Jeſu Chriſti iſt die ſakramentale Ehe unauflösbar biß zum Tode des einen Eheheiles. Dieſes geht hervor aus ſeinen Worten<sup>4</sup>: Was Gott verbunden hat, das ſoll der Menſch nicht trennen; und<sup>5</sup>: Wer immer ſeine Frau entläßt und eine andere nimmt, begeht Ehebruch mit ihr; und wenn die Frau ihren Mann entläßt und einen andern

<sup>1</sup> Rive, l. c. c. 166 ff.

<sup>2</sup> I. Cor. 7, 39. Conc. Nic. c. 8. *Eugen. IV. pro Jacobitis.*

<sup>3</sup> L. c. c. 5. 7. Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit, et docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit: a. s.

<sup>4</sup> Matth. 19, 6. Quod Deus conjunxit, homo non separet.

<sup>5</sup> Marc. 10, 11, 12. Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit super eam. Et si uxor dimiserit virum suum, et alii nupserit, moechatur. Cf. Luc. 16, 18.

heirathet, bricht sie die Ehe; aus der mit ihnen übereinstimmenden Lehre des heiligen Paulus im ersten Korinther- und Römerbrief <sup>1</sup>.

Wenn sich die Protestanten und Griechen für die gegentheilige Behauptung auf Matth. 5, 31. 32. und 19, 9 berufen <sup>2</sup>, um zu beweisen, daß die Ehe auf Grund eines Ehebruches vom Bande gelöst werden könne, so ist ihre Auslegung nicht begründet und widerspricht dem Kontexte. Dafür spricht die gesammte Tradition, die nach den Aposteln mit Hermas, dem hl. Justin, Athenagoras u. s. w. anhebt, sowie die ununterbrochene Praxis der römischen Kirche. Die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe ergibt sich aus dem Urbild oder Vorbild, das sie darstellt, der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, die, wie die ihr zu Grunde liegende hypostatische Union, unauflöslich ist; sie entspricht dem Verhältnisse der Gatten zu einander, sowie jenem, das zwischen den Eltern und Kindern besteht <sup>3</sup>.

Die nicht konsummirte sakramentale Ehe (*matrimonium ratum*), die Verbindung Christi mit der Seele durch die Gnade darstellend, kann in zwei Fällen vom Eheband gelöst werden: a) durch feierliche Profess, welche der Ehegenosse in einem von der Kirche approbirten Orden ablegt, wie Papst Alexander III. auf dem III. Konzil in Lateran <sup>4</sup>, Papst

<sup>1</sup> I. Cor. 7, 10. 11. 19. Rom. 7, 2. 3.

<sup>2</sup> Dictum est autem, quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii: Ego autem dico vobis: quia omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam (ἀπολευμένην) duxerit, adulterat. — Dico autem vobis, quia, quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem (μη ἐπὶ πορνείᾳ), et aliam duxerit, moechatur, et qui dimissam duxerit, moechatur. Man kann mit Maldonat dem dimittere die Bedeutung von scheiden zum Unterschied von lösen vom Bande beilegen, wie nach dem alten Ehegesetze nicht das Entlassen an sich, sondern das Entlassen mit dem Scheidebriefe die Lösung vom Bande bewirkte. Dann ist der Sinn der Ehegesetzgebung Christi: um des Ehebruches willen ist eine temporäre Scheidung der Ehegenossen aus disciplinären Gründen zulässig und verfügbar, ohne daß durch solche Scheidung das Band der Ehe gelöst wird. Oder man kann mit Schegg, Matthäus I. S. 197 ff. daran erinnern, daß nach dem mosaischen Gesetze der Ehebrecher sein Leben verwirkte, welches Gesetz der Erlöser nicht aufhob; dann ergibt sich folgender Sinn: „Bisher löste der Mann die Ehe durch den Scheidebrief, von nun an löst sie das Gesetz (oder Gott) durch den Tod, der auf den Ehebruch gesetzt ist. Wo der Tod nicht eintritt, erfolgt auch keine Lösung des Ehebandes; denn in diesem Falle würde die durch Gott verordnete Scheidung fehlen, und eine andere gibt es nicht.“ Schegg, I. c. S. 201.

<sup>3</sup> P. Leo XIII. I. c. Catechismus Rom. I. c. q. 11. Rive, I. c. S. 117 — 142.

<sup>4</sup> A. 1179. Licitum esse alteri conjugum — monasterium eligere, sicut

Innocenz III. und andere Päpste, das Konzil von Trient<sup>1</sup> ausgesprochen haben. Diese Wirkung kommt der Profess nach göttlichem und natürlichem Rechte zu; jede Ehe wird unter der stillschweigenden Bedingung eingegangen, wenn nicht Gott zu dem höheren Stande der im Orden zu beobachtenden Enthalttsamkeit beruft; den Neuvermählten wird die Zeit von zwei Monaten gelassen, um über den Entschluß, in den Orden zu treten, zu überlegen (bimestre), während welcher Zeit keine Obliegenheit zur ehelichen Pflichtleistung besteht. Den einfachen Gelübden, welche nach dem Noviziat abgelegt werden, ist diese Wirkung nicht eigen; b) durch päpstliche Dispensation<sup>2</sup>, wie deren die Kirchengeschichte einzelne Fälle kennt, welche Dispense jedoch nur auf die wichtigsten Gründe hin erteilt wird<sup>3</sup>.

Eine konsummirte sowie eine nicht konsummirte Ehe kann aufgelöst werden, wenn sie von Ungetauften geschlossen wurde, von denen der eine später den Glauben annimmt und sich taufen läßt, und mit dem ungetauften Genossen nicht mehr friedlich, nicht ohne Verachtung des Schöpfers, ohne Gefahr für seinen Glauben, ohne Schmähung des Erlösers oder der christlichen Religion zusammen leben kann<sup>4</sup>. Die Ehe ist aufgelöst, wenn der Bekehrte in einem Orden gültig Profess abgelegt oder mit einem Gläubigen eine gültige Ehe eingegangen hat.

Wenn die konsummirte sakramentale Ehe nicht mehr dem Bande nach getrennt werden kann, so kann doch auf gerechte und wichtige Gründe hin unbeschadet des Bandes eine Trennung der Eheleute stattfinden, welche Trennung als *divortium* zum Unterschied von dem *repudium* bezeichnet wird. So können zwei Eheleute in Folge beiderseitiger Einwilligung sich trennen, ohne daß der eine oder beide in einen

---

quidam sancti de nuptiis vocati fuerunt, dummodo inter eos carnis commixtio non intervenerit; et alteri remanenti licitum esse videri, ut ad secunda vota transire possit.

<sup>1</sup> L. c. c. 6. Si quis dixerit matrimonium ratum non consummatum per solemnem religionis confessionem alterius conjugum non dirimi, a. s.

<sup>2</sup> *Benedictus XIV.* Quaest. canon. q. 146. n. 36.

<sup>3</sup> Silbernagl, l. c. S. 490. N. 8.

<sup>4</sup> I. Cor. 7, 12—15. Nam ceteris ego dico, non Dominus: si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit cohabitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum: sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem: alioquin filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt. Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi: in pace autem vocavit nos Deus.

Orden treten, wenn sie den Zweck haben, die christliche Vollkommenheit in höherem Maße zu üben, vorausgesetzt, daß für keinen von ihnen eine Gefahr der Unenthaltbarkeit vorhanden ist. Es kann eine einseitige Trennung ohne und gegen den Willen des andern Theiles stattfinden, beziehungsweise verfügt werden, wenn ein gravirendes Verbrechen, wie Ehebruch<sup>1</sup>, Abfall vom Glauben und Uebergang zum Unglauben oder Irrglauben, Verführung zur Sünde u. s. w. vorliegt<sup>2</sup>.

161. Als Vorbereitung, die der Eingehung der Ehe vor auszugehen hat, ist der Brautstand zu betrachten, in den man durch die Sponsalien eintritt; sie sind das Versprechen der künftigen Ehe, das sich zwei Personen, welche sich ehelichen können, gegenseitig geben und von einander annehmen, ohne hiezu physisch oder moralisch gezwungen zu sein. Sie sind nicht als etwas Profanes oder Bürgerliches, sondern als heilige, religiöse Handlung zu betrachten<sup>3</sup>, die als Einleitung zum Empfang des Sakramentes der Ehe dient, und analog zu beurtheilen, wie die erste Tonsur oder das Katechumenat, die eine Vorstufe, jene zum Sakrament der Weihe, dieses zum Sakrament der Taufe bilden. Daraus folgt, daß sie nicht leichtfertig, sondern nur mit religiösem Ernst, nach gewissenhafter reiflicher Ueberlegung vor Gott, nach Berathung mit dem Seelenführer, in der Regel nicht geheim, sondern öffentlich, wo es üblich ist, vor dem Pfarrer, oder vor den Eltern oder wenigstens vor zwei Zeugen eingegangen werden dürfen; geheime Sponsalien sind zwar nicht ungiltig, aber vielfach gefährlich, eine Lockspeise des bösen Feindes, um die Unschuld zu verführen und dem schändlichsten Umgang den Schein der Ehrbarkeit aufzudrücken; wie sie vielfach leichtsinnig eingegangen werden, so werden sie wiederum vielfach in Abrede gestellt und gebrochen. Sie sollen erst dann geschlossen werden, wenn Aussicht auf baldige Eheschließung gegeben ist.

Man unterscheidet kirchliche und Privat-Sponsalien, je nachdem sie vor der kirchlichen Auctorität, dem Bischof oder Pfarrer, oder ohne Beiziehung derselben geheim oder öffentlich gemacht werden; beide können unbedingt oder bedingt sein. Rechtsfolgen der giltig geschlossenen Sponsalien sind, daß die Brautleute zu gegenseitiger Treue verpflichtet und unfähig sind, so lange ihre Sponsalien zu Recht bestehen; neue Sponsalien mit andern Persönlichkeiten einzugehen; daß ihre Sponsalien ein verbotendes Ehehinderniß für

<sup>1</sup> *Matth.* 5, 32; 19, 9.

<sup>2</sup> *Silbernagl*, l. c. § 145. C. 500—509.

<sup>3</sup> *Syllabus*. § 74. *Causae matrimoniales et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinent.*

die Eingehung einer Ehe mit einem Dritten bilden, sowie daß sie das trennende Ehehinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit (Quasi-Affinität) begründen<sup>1</sup>, so daß der eine Kontrahent mit Personen, welche mit dem andern Brauttheil im ersten Grad verwandt sind, keine gültige Ehe eingehen kann. Jene, welche Sponsalien schließen, werden dadurch Verlobte oder Brautleute, die bestimmte Rechts- und moralische Pflichten zu erfüllen haben. Zu den ersteren gehören: a) die dreimalige Verkündigung des Eheversprechens bei dem öffentlichen Pfarrgottesdienste an drei unmittelbar aufeinander folgenden Sonntagen oder Festtagen vor Eingehung der Ehe, wenn dieselbe nicht durch Dispensation theilweise oder ganz nachgesehen wurde. Sind die Brautleute von zwei oder drei Verkündigungen durch den Bischof dispensirt worden, dann müssen sie vor Eingehung der Ehe den Eid der kanonischen Freiheit ablegen, d. h. darüber einen Aussage-Eid schwören, daß sie noch frei, unverheirathet, mit Niemand als dem anwesenden Brauttheil ehelich versprochen sind, und daß ihnen ein kirchliches Ehehinderniß nicht bekannt ist, um dessen willen ihre Verhehelichung ungültig oder unerlaubt wäre. Wird nach geschehener Verkündigung die Eingehung der Ehe zwei Monate lang verschoben, dann müßte vor dem Eingehen der Ehe die Verkündigung wiederholt werden<sup>2</sup>. Durch diese Verkündigungen sollen die Sponsalien veröffentlicht, der öffentlichen Eingehung der Ehe vorgearbeitet und die Brautleute dem frommen Fürbittgebet der Gemeinde empfohlen werden; es soll insbesondere Veranlassung gegeben werden, Ehehindernisse, welche der Eingehung einer Ehe im Wege stehen, zur Anzeige zu bringen, damit nicht ungültige oder unerlaubte Ehen eingegangen werden, beziehungsweise die notwendige Dispense erholt werden könnte. Die Brautleute, wie die übrigen Gläubigen sind unter schwerer Sünde gehalten, die ihnen bekannten Ehehindernisse, selbst wenn sie geheim sind, sobald als möglich zur Anzeige zu bringen. Die Aussage Eines Zeugen genügt, um die Eingehung der Ehe zu hindern. Das natürliche und versprochene Geheimniß, selbst wenn es eidlich bekräftigt wurde, entziehen der Anzeigepflicht nicht. Nur dann, wenn eine solche Anzeige mit sehr großem Nachtheil für den, der um ein geheimes Ehehinderniß weiß, verbunden wäre, oder wenn er nur durch das Beicht- oder Amtsgeheimniß davon

<sup>1</sup> Siehe n. 156. S. 354 ff. und 157 S. 356.

<sup>2</sup> Rit. Rom. l. c. p. 209. Si vero infra duos menses post factas denuntiationes Matrimonium non contrahatur, denuntiationes repetantur, nisi aliter Episcopo videatur.



Kenntniß hätte, oder wenn durch die Vornahme der brüderlichen Zurechtweisung der Zweck der Anzeige, die Auflösung der Sponsalien, Einholung der Dispense u. s. w. erreicht würde, dürfte davon Umgang genommen werden<sup>1</sup>; b) die Erfüllung des Eheversprechens durch Eingehung der Ehe in der Zeit, welche bei den Sponsalien vereinbart war, oder möglichst bald, wenn eine bestimmte Zeit nicht ausdrücklich festgesetzt wurde, außer es würden die Sponsalien durch gegenseitige Einwilligung wiederum aufgelöst worden sein, oder es wären Verhältnisse eingetreten, welche zur einseitigen Auflösung derselben berechtigten. So dürfte einseitig von den Sponsalien zurücktreten, wer einen Stand höherer Vollkommenheit erwählt, in den geistlichen oder Ordensstand tritt; ebenso der unschuldige Brauttheil, wenn der andere ein schweres Verbrechen beging, ein trennendes Ehehinderniß veranlaßte, oder die Eingehung der Ehe ungebührlich lang verzögerte, oder wenn sich eine bedeutende Veränderung der Verhältnisse nach Abschluß der Sponsalien ergeben hätte<sup>2</sup>.

Zu den moralischen Pflichten, welche die Verlobten zu erfüllen haben, gehört, daß sie Böses meiden und Gutes thun. Verlobte dürfen nach Anordnung der Kirche nicht in demselben Hause wohnen, sondern müssen von einander getrennt sein; sie müssen jeden unerlaubten Verkehr, jede Gelegenheit zu Sünden gegen das sechste Gebot um so mehr meiden, als sie bei ihrer gegenseitigen Zuneigung zu einander, bei ihrer sittlichen Schwäche, bei der Aussicht auf baldige Verehelichung verhältnißmäßig größeren Gefahren ausgesetzt sind, und ihr unbewachtes Zusammensein sich leicht zur nächsten Gelegenheit zur Sünde gestalten könnte. Die Verlobten sollen sich durch Gebet und andere gute Werke auf den Eintritt in den Ehestand vorbereiten; sie sollen sich vor dem Empfang des Ehe sacramentes in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzen, eine gültige (Lebens-) Weicht ablegen und die heilige Kommunion empfangen. — Der Pfarrer hat die Brautleute über ihre Religionskenntnisse zu

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 1 reform. matrim. Idcirco sacri Lateranensis Concilii, sub Innocentio III. celebrati vestigiis inhaerendo praecipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parochio tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum: quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur. Rit. Roman. Si vero vir et mulier parochiae sint diversae, in utraque parochia fiant denuntiationes.

<sup>2</sup> Siehe Wirthmüller, Encyclopädie d. k. Theol. S. 777 f.

prüfen und über die besonderen Pflichten des Ehestandes zu unterweisen <sup>1</sup>.

162. Das Konzil von Trient hat für alle Orte, an denen sein hierauf bezügliches Dekret verkündet, beziehungsweise nicht zurückgenommen wurde, also zu Recht besteht, angeordnet, daß nur jene Ehe gültig ist, welche vor dem Pfarrer und zwei Zeugen abgeschlossen wird <sup>2</sup>. Sie soll, wie die übrigen heiligen Sacramente, am heiligen Orte und unter Anwendung von heiligen Ceremonien, Sacramentalien eingegangen werden, was die Mitwirkung der Kirche erfordert <sup>3</sup>. Damit soll dem christlichen Volke die Ueberzeugung von der Heiligkeit und Sacramentalität der Ehe erhalten werden, was in der Gegenwart um so nothwendiger ist, da durch die vom Staate angeordnete Civil-*Trauung* oder Civil-Ehe diese Ueberzeugung abgeschwächt und beseitigt werden könnte, abgesehen von anderen Versuchungen, die dem christlichen Volke dadurch bereitet werden. Die Civil-Ehe ist eine Ehe, welche die Kontrahenten vor dem bürgerlichen Standesbeamten ohne Assistenz des Pfarrers eingehen; sie ist dort, wo das Tridentinum zu Recht besteht, ungültig, null und nichtig, weil ihr das eheterennende Hinderniß der Klandestinität entgegensteht; sie ist vor dem katholischen Gewissen gar keine Ehe; es kommt ihr bei dem Mangel der von der Kirche vorgeschriebenen Form nicht einmal die Bedeutung einer ungültigen Ehe zu; sie kann nicht als Eheversprechen gelten und dessen Rechtswirkungen begründen <sup>4</sup>. Anders müßte man sie be-

<sup>1</sup> *Rituale Rom. l. c.* *Admoneantur praeterea conjuges, ut, antequam contrahant, sua peccata diligenter confiteantur et ad SS. Eucharistiam atque ad Matrimonii Sacramentum suscipiendum pie accedant; et quomodo in eo recte et christiane conversari debeant, diligenter instruantur ex divina Scriptura, exemplo Tobiae et Sarae, verbisque Angeli Raphaelis eos edocentis, quam sancte conjuges debeant convivere.*

<sup>2</sup> *Conc. Trid. l. c. cp. 1. reform. matrim.* *Qui aliter, quam praesente parochi vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus, matrimonium contrahere attentabunt; eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit: et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat.*

<sup>3</sup> *Rituale Roman. l. c.* *Matrimonium in Ecclesia maxime celebrari decet: et si domi celebratum fuerit praesente parochi et testibus, sponsi veniant ad Ecclesiam, benedictionem accepturi.*

<sup>4</sup> *Dubium. An actus, qui vulgo audit matrimonium civile, pariat impedimentum justitiae publicae honestatis. Resolutio. S. C. C. die 13. Martii 1879 respondit: Negative: et consulendum SSmo, ut id declarare ac statuere dignetur. Facta autem de praemissis relatione SSmo Dno Nostro p. R. P. D. Secreta-*

urtheilen an Orten, an denen das hierauf bezügliche Dekret des Tridentinum nie publicirt wurde, wie in Pommern, Sachsen, dem eigentlichen Preußen, oder wo es wenigstens theilweise durch den apostolischen Stuhl wieder aufgehoben wurde, wie in der Erzdiocese Köln hinsichtlich der gemischten Ehen; hier ist die Civil-Ehe eine giltige, sakramentale Ehe, gerade so, wie es die heimliche Klandestine Ehe vor dem Tridentinum war. — Die Civil-Ehe ist in Nordamerika auf dem Boden des Protestantismus im vorigen Jahrhundert in der Zeit entstanden, als die Nordamerikaner gegen England den Unabhängigkeitskrieg führten; sie sollte als Mittel dienen, allen Individuen, auch solchen, denen nach kirchlichem Rechte die Abschließung einer Ehe nicht erlaubt war, die Eingehung einer solchen zu ermöglichen. Von Nordamerika kam dieses Institut nach Frankreich. Viele Franzosen hatten an dem Krieg in Amerika gegen England theilgenommen und kehrten nach dessen Beendigung, voll von Begeisterung für die neue Republik und ihre politischen Einrichtungen, die auf völliger Trennung von Kirche und Staat beruhten, in die Heimath zurück. Für ihre Ideen konnten sie leicht Anhänger finden; insbesondere für die Einbürgerung der Civil-Ehe war der Boden zubereitet. Die Ehegesetzgebung Frankreichs war unter dem Einfluß des Gallikanismus vielfach von den Bestimmungen des kanonischen Rechtes abgewichen und damit in Widerspruch getreten; unter Theologen und Juristen war die Irrlehre verbreitet, man könne den Ehevertrag und das Sakrament von einander trennen, jenen dem weltlichen Forum, dieses dem kirchlichen reserviren. Die unwahren Principien der Reformatoren, welche die christliche Ehe ihres sakramentalen Charakters entkleideten und ihre Unauflöslichkeit in Abrede stellten, gewannen mehr und mehr Geltung. Während der französischen Revolution wurde die Civil-Ehe weiter ausgebildet. Den 13. September 1791 wurde gesetzlich bestimmt, die Ehe werde anfort nur noch als bürgerlicher Vertrag betrachtet; den 25. September 1792 wurde ein Gesetz erlassen, das anordnete, wie der bürgerliche Stand der Staatsangehörigen zu beurkunden sei; der Code Napoléon nahm die Civil-Ehe, wie sie sich nach den vorausgegangenen gesetzlichen Anordnungen ausgestaltet hatte, in ihrem vollen Umfang in sich auf. Von Frankreich aus verbreitete sich die Civilehe in Europa; sie ist eine Tochter der Revolution und macht, wie diese, in ihrem Gefolge die

---

rium S. C. C. in audientia die 17. ejusdem mensis, Sanctitas sua resolutionem approbare ac confirmare dignata est, ac jussit fieri decretum.

Reise um die Erde. Man unterscheidet die fakultative, Noth-, und obligatorische Civil-Ehe. Die fakultative Civil-Ehe ist dann gegeben, wenn der Staat es in das Belieben der Kontrahenten setzt, ob sie ihre Ehe vor dem Pfarrer nach Vorschrift des kanonischen Rechtes oder vor dem bürgerlichen Beamten eingehen wollen, und die einen wie die anderen Ehen vor seinem Forum als zu Recht bestehend anerkennt, dem Scheine nach eine gewisse Unparteilichkeit oder Neutralität beobachtet, in Wirklichkeit aber eine Ungerechtigkeit gegen die Kirche begeht, der er das ihr zustehende göttliche Recht, ausschließlich über die Gültigkeit des heiligen Sakramentes zu erkennen, verweigert und entzieht. Die Noth-Civil-Ehe tritt dann ein, wenn der Staat, der die Ehegesetzgebungen der anerkannten Konfessionen berücksichtigt, jenen Staatsangehörigen, welche den Bestimmungen ihrer Konfession gemäß wegen trennender Ehehindernisse zu einer gültigen Ehe nicht gelangen können, dadurch zu einer staatlich anerkannten Ehe verhilft, daß er erlaubt, daß sie dieselbe vor dem bürgerlichen Beamten eingehen. Durch die Zulassung solcher Noth-Civil-Ehe unter dem Vorwand, die Gewissensfreiheit aufrecht zu halten, bestärkt der Staat die mit ihrer Kirche zerfallenen Staatsangehörigen in ihrem Ungehorsam und Widerstand gegen die Kirche und kooperirt zu ihren Sünden; er setzt überdies Verbindungen, welche, weil sie nicht in kirchlicher Form als Ehen abgeschlossen wurden, lediglich Konkubinate sind, mit den sakramentalen Ehen auf gleiche Linie und beschützt sie. Die obligatorische Civil-Ehe führt der Staat ein, der für sich allein das Recht in Anspruch nimmt, über die Ehe, ihre Eingehung, Auflösung Gesetze zu erlassen, während er die Ehegesetzgebung der katholischen Kirche ignorirt oder nur insoweit berücksichtigt, daß er verbietet, eine Ehe kirchlich vor dem Pfarrer einzugehen, wenn sie nicht vor dem Civilstandesbeamten abgeschlossen wurde, und eine bloß kirchlich abgeschlossene Ehe für ungültig hält und als Konkubinat betrachtet, ihre Rechtswirkungen ihr aberkennt und sie mit Strafen belegt. Daß die Forderungen des Staates hinsichtlich dieser obligatorischen Civil-Ehe mit dem katholischen Glauben und mit dem katholischen Gewissen im schreiendsten Widerspruch stehen und dringend eine Abänderung verlangen, leuchtet von selbst ein. In welcher Form immer die Civil-Ehe in Betracht kommt, sie ist stets eine Profanirung des Heiligen, ein ungerechter, gewalthätiger Eingriff in die Rechte der katholischen Kirche, welcher allein die Verwaltung der heiligen Sakramente anvertraut ist, wie nicht minder in jene des Individuums und der christlichen Familie; sie ist ein bleibender Angriff auf

ein heiliges, von Jesus Christus eingesetztes Sacrament. Die Folgen, welche die Einführung der Civil-Ehe nach sich hat, können nur Folgen der traurigsten Art sein, die nur durch die Glaubens- und Gewissens-Treue des katholischen Volkes ferngehalten und gemildert werden, wie Geringschätzung der Heiligkeit der Ehe und im Zusammenhang damit Niedergang und Verfall der christlichen Familie, mit dem der Verfall der Sittlichkeit in der Societät Hand in Hand geht und immer größere Dimensionen annimmt und das Staatswesen selbst in seinem Grund erschüttert und bedroht, nicht minder die Förderung des Socialismus, der in seinen Tendenzen die vollständige Beseitigung der Ehe in Aussicht stellt, um an ihrer Stelle die freie Liebe einzuführen und die Menschheit zu bestialisiren. — Die Katholiken können nur vor dem Pfarrer und zwei Zeugen die Ehe gültig eingehen; würden sie mit Umgehung der kirchlichen Ehe eine bloße Civil-Ehe eingehen wollen, so wäre die so eingegangene Ehe nicht bloß ungültig, sondern zugleich eine sehr schwere Sünde, die sie der priesterlichen Absolution im Leben und im Sterben unwürdig macht, wenn sie sich nicht bekehren und den Gesetzen der Kirche unterwerfen.

Dort, wo die obligatorische Civil-Ehe durch die Reichsregierung geetlich eingeführt wurde, ist es nach einer Erklärung der heiligen Pönitentiarie<sup>1</sup> opportun und zweckmäßig, daß die Kontrahenten, um Exactionen und Strafen zu meiden, die bürgerlichen Rechtswirkungen einer anerkannten Ehe für sich und ihre Nachkommenschaft zu erlangen, sowie um die Gefahr der Polygamie zu vermeiden, sich nach der kirchlichen Abschließung ihrer Ehe vor dem bürgerlichen Standesbeamten einfinden, um den vom Gesetz geforderten Akt zu erfüllen, in der Absicht jedoch, daß sie damit nur eine bürgerliche Ceremonie vollziehen, welche für die sacramentale Gültigkeit der Ehe ganz ohne Bedeutung ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 15. Jan. 1855.

<sup>2</sup> Müller, l. c. § 225. pag. 491. Enitendum est parochis, ut nupturientes matrimonium tum ratione legis Ecclesiae, tum ratione legis civilis validum contrahant. Ideo 1. si matrimonio obstat impedimentum canonicum, parochus nupturientes admoneat vel etiam adjuvet ad impetrandam dispensationem, si concedi possit et soleat, gravi subsistendi causa, imprimis, dum timendum foret, ne civiliter contrahant et sic in perpetuo concubinato vivant. 2. Si nuptiis contrarium sit impedimentum civile, parochus sponso ad celebrationem matrimonii non admittat, nisi obtenta a gubernio civili necessaria dispensatione. 3. Si sponsi impedimento tam canonico quam civili detineantur, parochus eos attentos reddat, ut obtenta prius ab Ecclesia dispensatione simul procurent sibi dispensationem a gubernio civili.

163. Die Ehe ist nach Vorschrift des Diöcesanrituale einzugehen<sup>1</sup>. Der Pfarrer, mit Chorrock und weißer Stola angethan, geht unter Vortritt mindestens Eines Dieners, der das Rituale, Weihwasser mit Aspersorium trägt, an den Altar; vor ihm erscheinen die Brautleute, der Bräutigam an der rechten Seite der Braut, mit den nothwendigen zwei oder drei Zeugen. Der Pfarrer, in der Mitte des Altares stehend, gegen die versammelte Gemeinde gewendet, verkündet das Vorhaben der Brautleute, in den Ehestand zu treten, und fordert auf, ein allenfalls bestehendes Ehehinderniß sofort zur Anzeige zu bringen, erinnert kurz die Brautleute an die Heiligkeit und Ehrwürdigkeit des Ehestandes und an die Absichten und Verpflichtungen, welche durch denselben in Erfüllung gebracht werden sollen, und schließt mit einer Einladung zum Gebete für die Brautleute, das still verrichtet wird<sup>2</sup>. Er erholt sodann den beiderseitigen Eheconsens, zuerst von Seite des Bräutigams, dann der Braut in der vom Diöcesan-Rituale vorgeschriebenen Weise in der Muttersprache<sup>3</sup>. Nach gegebenem Consens reichen sich die Neuvermählten nach dem Rituale Romanum die rechte Hand, indem der Pfarrer spricht: *Ego conjungo vos in matrimonium, in nomine Patris †, et Filii et Spiritus sancti. Amen*; und sie hierauf mit Weihwasser besprengt. Nach einzelnen Diöcesan-Ritualien werden die ineinander gelegten Hände der Eheleute vom Pfarrer mit der Stola in Kreuzesform umwickelt mit entsprechendem Gebete<sup>4</sup>. Hierauf folgt nach römischem Ritus die Weihe des Eheringes, die der Pfarrer vornimmt; den geweihten Ring übergibt

<sup>1</sup> Rit. Rom. l. c. p. 214. *Ceterum, si quae provinciae aliis, ultra praedictas, laudabilibus consuetudinibus et ceremoniis in celebrando matrimonii Sacramento utuntur, eas sancta Tridentina Synodus (Sess. XXIV. cp. 1. ref. matr.) optat retineri.*

<sup>2</sup> Rituale Ratisbonense minus (1855) p. 205—208.

<sup>3</sup> Rituale Roman. l. c. p. 211. *de consensu in matrimonium interroget utrumque singillatim in hunc modum vulgari sermone: N. vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem juxta ritum sanctae matris Ecclesiae? Respondeat sponsus: Volo. Mox sacerdos sponsam interroget: N. vis accipere N. hic praesentem in tuum legitimum maritum juxta ritum sanctae matris Ecclesiae? Respondeat sponsa: Volo. Nec sufficit consensus unius, sed debet esse amborum, et expressus aliquo signo sensibili, sive fiat per se, sive per procuratorem.*

<sup>4</sup> Rituale Ratisbonense, l. c. p. 211. *Matrimonium in facie Ecclesiae inter vos contractum Deus confirmet: et auctoritate Ecclesiae Dei ego illud adprobo, perficio atque solemnizo: in nomine Patris †, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.*

er dem Bräutigam, der ihn an den vierten Finger der linken Hand der Gattin steckt, indem der Pfarrer die Worte spricht: In nomine Patris, † et Filii, et Spiritus sancti. Amen. In einzelnen Diöcesenritualen werden die zwei genannten Ceremonien umgestellt, die Ueberreichung des Ringes vor der Darreichung der rechten Hand vorgeschrieben. Unter verschiedenen Versikeln und dem Gebete, Gott möge die Neuvermählten in seinem Schutze bewahren, wird die Trauung geschlossen. Darauf folgt die heilige Messe, während welcher der Neuvermählten die feierliche benedictio nuptiarum gegeben wird, vorausgesetzt, daß sie dieselbe nicht schon früher empfangen, die eingegangene Ehe keine gemischte ist und nicht in verbotener Zeit geschlossen wird, in welchen Fällen sie, wie die missa pro sponsis oder ihre Kommemoration, unterlassen wird<sup>1</sup>. Vor Erlangung dieses Segens, welcher nur in der Kirche und unter der heiligen Messe zu ertheilen ist, sollen die Neuvermählten nicht zusammenwohnen und die Ehe nicht konsummiren<sup>2</sup>. Die Kommunion der Neuvermählten unter der Messe mit dem Segen ist konvenient und zu wünschen, gehört jedoch nicht zum Wesen der Trauung<sup>3</sup>. Die geschehene Trauung ist vom Pfarrer eigenhändig in die Matrifel der Berechtigten einzutragen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Rituale Rom. l. c. p. 210. Caveat parochus, ne, quando conjuges in primis nuptiis benedictionem acceperint, eos in secundis benedicat, sive mulier, sive etiam vir ad secundas nuptias transeat. Sed ubi ea viget consuetudo, ut, si mulier nemini unquam nupserit, etiamsi vir aliam uxorem habuerit, nuptiae benedicantur, ea servanda est. Sed viduae nuptias non benedicat, etiamsi ejus vir nunquam uxorem duxerit.

<sup>2</sup> Rituale Roman. l. c. p. 210. Moneat parochus conjuges, ut ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam in eadem domo non cohabitent, neque Matrimonium consumment, nec etiam simul maneant, nisi aliquibus propinquis vel aliis praesentibus; quae benedictio a nullo alio, quam ab ipso paroco, seu alio sacerdote de ipsius parochi vel Ordinarii licentia fieri debet. S. R. C. 1. Septbr. 1838. 23. Jan. 1853. 14. Aug. 1858. 26. Mart. 1859.

<sup>3</sup> Auf die Anfrage: Utrum missa votiva pro sponso et sponsa dici, et in ea benedictio nuptialis fieri possit etiam in casu, ubi sponsi infra hanc missam s. Communionem non perciperent, antwortete den 21. März 1874 die S. R. C. Affirmative; curent tamen parochi et animarum rectores adhortari fideles nupturos, ut in Missa, in qua benedictiones nuptiales impertiuntur, communicent.

<sup>4</sup> Rituale Roman. l. c. p. 214. Peractis omnibus, parochus manu sua describat in libro Matrimoniorum nomina conjugum et testium et alia juxta formulam praescriptam; idque, licet alius sacerdos vel a se vel ab Ordinario delegatus, Matrimonium celebraverit. Die Forma describendi conjugatos siehe *Ibid.* p. 355—359.

164. Indem die Brautleute die Ehe abschließen, treten sie in ein Wechselverhältniß zu einander, das Gott selbst geordnet hat, und eine solche Innigkeit und Rückhaltslosigkeit einschließt, daß sie nur Eine moralische Person ausmachen. Dem von Seite Gottes objektiv geordneten Wechselverhältnisse entsprechen Pflichten, die von Seite der Eheleute zu erfüllen sind und für deren Verwirklichung ihnen die sakramentale Gnade zu Gebote steht. Sie sollen und können unter sich eine geistige und religiöse, eine leibliche, eine sociale Einheit verwirklichen und befestigen.

Die geistige Einheit stellt sich her in der gegenseitigen Gattenliebe, die auf natürlicher Zuneigung beruhend, zur christlichen Nächstenliebe sich zu gestalten hat und dadurch theologische Liebe wird, in der Liebe Christi zu seiner Kirche und umgekehrt ihr Vorbild hat<sup>1</sup>, zur religiösen Liebe in gegenseitiger Heiligung der Ehegatten sich verklärt, in der Kommunikation der geistlichen Güter sich bethätigt, selbst das Eheband überdauert, über das Grab hinüberreicht, ja niemals aufhört<sup>2</sup>. Ihr Gegensatz ist beiderseitige oder einseitige Entfremdung, Abneigung, Zwietracht, Haß, kurz alle Formen, in denen die Verletzung der Liebe überhaupt auftritt, hier nur gesteigert und spezifisch geändert durch ihre Beziehung auf den Gatten.

Die leibliche Vereinigung liegt in jenem ehelichen Akte, der vom Schöpfer dazu geordnet ist, die Nachkommenschaft auf rechtmäßige Weise zu erwerben und zur Fortpflanzung des Geschlechtes beizutragen. Dieser Akt ist den Eheleuten erlaubt, um eines der drei ehrbaren Zwecke willen, Erzeugung der Kinder, Vermeidung der Unenthaltbarkeit, Offenbarung der ehelichen Liebe; er ist zwar nicht unumgänglich nothwendig, denn es gibt enthaltame Ehen, wie die Ehe des hl. Joseph und der allerheiligsten Jungfrau, sowie jene der Heiligen, die ihrem Beispiele folgten, war; er ist pflichtgemäß, wenn ein Gatte von dem andern dessen Leistung mit Recht und im Ernste verlangt, ohne daß er dieses Forderungsrechtes durch Ehebruch, durch nachher entstandene Affinität mit dem Gatten, durch geistliche Verwandtschaft u. s. w. verlustig geworden. Von dem ehelichen Akte ist Alles sorgfältig ferne zu halten, was als sittlich schlechter Umstand Einfluß haben könnte. Durch die Setzung dieses ehelichen Aktes entstehen neue Verhältnisse und Pflichten für die Ehegatten, die berechnigte Vaterschaft oder Elternschaft den Kindern gegen-

<sup>1</sup> *Ephes.* 5, 24—33.

<sup>2</sup> *I. Cor.* 13, 8



über, die eine Nachahmung der göttlichen Vaterschaft ist<sup>1</sup> und zugleich durch Gottes Schöpferthätigkeit sich herstellt<sup>2</sup>. Die Eltern müssen ihre Kinder vor und nach der Geburt am Leben erhalten. Die Mutter habe Acht, daß sie dem Kinde, das sie unter ihrem Herzen trägt, nicht durch angestrengte Arbeit, durch Bewegungen, Tänze, aufregende Leidenschaften, wie Zorn, Trauer, Schade; sie verleihe ihre Tage im Andenken an Gottes Gegenwart, in Gewissensreinheit, im Gebet für ihr Kind um die heilige Taufgnade. Nach der Geburt seien die Eltern darauf bedacht, ihre Kinder nicht Lebensgefahren preiszugeben, und sie mit dem, was zum Leben nothwendig ist, als Nahrung, Kleidung, Wohnung, wie es dem Alter und Stand derselben angemessen ist, zu versehen, für den Himmel, sowie für einen irdischen Beruf zu unterrichten und zu erziehen<sup>3</sup>. Sie müssen ihre Kinder lieben. Es ist den Eltern eine natürliche, unwillkürlich sich einstellende Liebe zu ihren Kindern eingegeben, die nicht ein materielles, leibliches Bedürfniß der Mutter und bei dem Vater auf den Trieb der Nachahmung zu schreiben ist, wie man behaupten wollte, sondern psychisch, geistig ist, aus der christlichen Gattenliebe hervorgeht, als ihre Ausdehnung auf die Kinder sich darstellt und sie im gewissen Sinn vergeistigt, indem in ihr das Materielle, Sinnliche mehr und mehr abgelegt wird, und Wohlwollen und Wohlthun im Sinne der Freundschaft, Uneigennützigkeit und Opferwilligkeit hervortritt. Diese Elternliebe, die in der Mutterliebe ihre höchste Steigerung hat, muß sich christlich veredeln, christliche Nächstenliebe, theologische Liebe werden und damit deren Werth und Vorzug sich verschaffen. Unordentliche Liebe, die aus Schwäche den bösen Leidenschaften und Unarten der Kinder nicht Widerstand leistet und Einhalt gebietet, sowie Mangel an Liebe, der sich unnatürlich zur Abneigung, zum Haß gegen sie steigern kann und in der Verweigerung der nothwendigen Hilfe, in Verwünschungen, Mißhandlungen u. s. w. sich äußert, Aergernisse, Theilnahme am Bösen, Verleumdungen u. s. w. sind zu meiden. Dagegen haben die Kinder ihren Eltern gegenüber nicht bloß Rechtsansprüche gelten zu machen, sondern auch Pflichten, die im vierten Gebot des Dekaloges enthalten sind<sup>4</sup>, zu erfüllen. Liebe und Dankbar-

<sup>1</sup> *Ephes.* 3, 14. Hujus gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur.

<sup>2</sup> *Genes.* 4, 1. Possedi hominem per Deum. Cf. II. *Mach.* 7, 22. 23.

<sup>3</sup> *Ephes.* 6, 4. Educate filios in disciplina et correctione Domini.

<sup>4</sup> *Exod.* 20, 12. Honora patrem et matrem, ut sis longaevus super terram. *Ephes.* 6, 1—3.

keit, innere Ehrfurcht, wie äußere Ehrverbietung<sup>1</sup>, sowie der Gehorsam<sup>2</sup> in allen erlaubten Dingen<sup>3</sup> sind die Grundtugenden, sowie die Hauptpflichten der Kinder den Eltern gegenüber, ohne deren Bethätigung eine Erziehung derselben, sowie ein glücklicher Bestand der Familie nicht möglich wäre.

Die soziale Einheit wird dadurch begründet, daß die Gattin an der Standesehre des Gatten Antheil hat, und seinen Namen und Titel führt, sowie dadurch, daß ihre äußeren Güter vereinigt worden, entweder in Gütergemeinschaft oder wenigstens in ihrer gemeinsamen Verwaltung, die dem Manne zusteht. Der Mann ist das Haupt des Weibes und der ganzen Familie<sup>4</sup>; er behaupte seine Stellung nicht durch rohe Gewalt, sondern durch höhere Einsicht, Klugheit und unbedingte Rechtlichkeit; er überlasse die Herrschaft nicht der Frau, sondern führe sie selbst mit Milde, nur im Nothfall mit Strenge, indem er die Frau nicht als Dienerin, sondern als gleichberechtigte Lebensgefährtin betrachtet und seine Kinder liebt<sup>5</sup> u. s. w.; er ernähre und schütze sie, verwalte die gemeinsamen Güter, und Sorge für das Seelenheil der ihm Anvertrauten, indem er treuen Gehorsam gegen die Gebote Gottes und der Kirche auferlegt. Die Frau sei, ihrer Stellung entsprechend, dem Mann unterthänig in allen billigen und erlaubten Dingen<sup>6</sup> und ehre und achte ihn; sie besorge die religiöse Erziehung der Kinder, das innere Hauswesen und unterstütze nach Thunlichkeit den Mann in seinem Berufe, ohne durch unbefugte Einmischung in seine Geschäfte störend einzugreifen; sie übe Stillschweigen und liebe Zurückgezogenheit; sie meide Eifersucht, Geschwägigkeit, Luxus, Verschwendung; sie setze mehr auf den inneren Schmuck der Seele, als auf den äußeren Putz des Leibes; Keinlichkeit, Sparsamkeit, Sorge für das, was der Anstand, die Ehre und Ordnung des Hauses verlangen, gehören zu ihren hervorragenden bürgerlichen Tugenden; durch echte Pietät und Gottseligkeit, durch religiöse Tugenden,

<sup>1</sup> *Eccli.* 3, 9. 10. In opere et sermone et omni patientia honora patrem tuum, ut superveniat tibi benedictio ab eo et benedictio illius in novissimo maneat. *Deut.* 27, 16. Maledictus, qui non honorat patrem suum, et matrem, et dicet omnis populus: Amen.

<sup>2</sup> *Ephes.* 6, 1. Filii, obedite parentibus in Domino: hoc enim justum est. *Col.* 3, 20. Filii, obedite parentibus per omnia: hoc enim placitum est Domino.

<sup>3</sup> *Matth.* 10, 37; *Act.* 5, 29.

<sup>4</sup> *I. Cor.* 11, 3. Caput mulieris vir.

<sup>5</sup> *Col.* 3, 19; *Eccli.* 9, 2; 25, 34, 35. *Ephes.* 5, 25 ff.

<sup>6</sup> *Genes.* 3, 16. *Ephes.* 5, 23 f. *I. Cor.* 11, 3. 7—10.; 14, 15; *I. Tim.* 2, 9. *Col.* 3, 18. *I. Petr.* 3, 5.

durch Friedfertigkeit, Geduld und sanftes Wesen, durch gutes Beispiel u. s. w. wird sie im Stand sein, ihren Mann zu gewinnen und zu heiligen und einen ähnlichen Einfluß auf die ganze Familie auszuüben.

#### § 40. Die Sakramentalien<sup>1</sup>.

165. Sakramentalien sind solche Kulthandlungen der Kirche, durch welche sie kraft der in ihr sich fortsetzenden Segensthätigkeit des Erlösers den Menschen mittelbar oder unmittelbar Gutes natürlicher oder übernatürlicher Ordnung erweist, indem sie die Gewalt des bösen Feindes beschränkt oder beseitigt, läßliche Sünden tilgt und zeitliche Sündenstrafen nachläßt, vor irdischem Schaden bewahrt und zeitliche Wohlthaten spendet, aktuelle Gnaden anbietet und verleiht. Sie unterscheiden sich sowohl von einfachen Ceremonien und der Fürbitte, als auch von den Sakramenten und stehen zwischen beiden in der Mitte. Während die einfachen Ceremonien bloß symbolische Bedeutung haben, irgend ein Geheimniß darstellen und ausdrücken und in ihrem Gebrauch nur dazu dienen, den Glauben äußerlich in einem entsprechenden Zeichen zu bekennen oder in gleicher Weise die Religion zu üben, ohne an sich irgend eine weitere Wirkung nach sich zu haben<sup>2</sup>, kommt den Sakramentalien im strengen Sinn nicht bloß ein symbolischer Charakter zu, sondern sie dienen zugleich als Mittel der Gnadenspende. Während die Fürbitte für den Nächsten noch nichts besitzt, über das sie zu Gunsten des Nächsten verfügen könnte, sondern erst auf dem Wege der Impetration zu erwerben sucht, verfügt die Kirche in dem Gebrauche ihrer Sakramentalien über bestimmte Güter, die sie austheilt und zuwendet, wenn auch ihr Empfang wieder bedingt ist von der Disposition dessen, auf den sie angewendet werden. Während die heiligen Sakramente kraft unmittelbarer göttlicher Einsetzung *ex opere operato* an äußere Zeichen geknüpfte sakramentale Gnaden ver-

<sup>1</sup> Literatur: *Gretser*, libri duo de benedictionibus et tertius de maledictionibus. *Quarti*, de processionibus ecclesiasticis et de litiis sanctorum ac de benedictionibus deque rebus benedictione sacratis. *Baruffaldus*, ad Rituale Romanum Comment. *Cavalieri*, opp. liturg. tom. IV. *Menne*, catechetischer Unterricht von den Sakramentalien. *Widmer*, von dem Wesen, der Bestimmung und Anwendung der Sakramentalien. *P. Dinkel* (Bischof von Augsburg), das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenedictionen. *Probst*, kirchl. Benedictionen und ihre Verwaltung. *Schüler*, die kirchlichen Sakramentalien. *Amberger*, l. c. III. *Venger*, l. c. II.

<sup>2</sup> *Voit*, l. c. II. n. 115.

mitteln, entbehren die Sacramentalien der unmittelbaren Einsetzung durch Jesus Christus, da sie zunächst von der Kirche ihren Ursprung haben; sie überbringen keine sacramentale Gnade, welche die heiligmachende Gnade einschließt; sie wirken nicht *ex opere operato*, welche Wirkungsweise im eigentlichen Sinn ausschließlich den Sacramenten und dem Messopfer kraft göttlicher Einsetzung und Verheißung zukommt, da die Kirche weder Sacramente einsetzt, noch ihre Wirkungsweise in ihren Sacramentalien nachahmen und erreichen kann. Sie sind den Sacramenten ähnlich, durch ihren übernatürlichen Ursprung, den sie durch die Kirche haben, welche die Vollmacht hiezu vom Erlöser empfing; dann als äußere, in die Sinne fallende Mittel der Gnadenspende, weßwegen sie mit ihrem Namen an die Sacramente anklängen, auch als kleinere Sacramente (*sacramenta minora*) bezeichnet wurden.

166. Die Spendung, beziehungsweise Bereitung der Sacramentalien vollzieht die Kirche durch die Glieder ihrer Hierarchie; *Ordo* und *Jurisdiktion* werden hiezu erfordert; der Lektor <sup>1</sup>, Exorcist <sup>2</sup>, Priester <sup>3</sup>, Bischof <sup>4</sup>, Papst <sup>5</sup> nehmen sie vor. Der Gebrauch der geweihten Gegenstände steht jenen zu, für welche sie bereitet wurden.

167. Empfänger der Sacramentalien und der durch sie vermittelten Gnaden sind die Gläubigen, welche in der Gemeinschaft der kirchlichen Einheit leben, und für ihre Entgegennahme durch lebendigen Glauben, durch den Stand der heiligmachenden Gnade, durch vertrauensvolles Verlangen nach dem Gute, das in ihnen geboten wird, durch Akte der Reue, durch Ergebung in den Willen Gottes in geeigneter Weise vorbereitet sind.

168. Die Zahl der Sacramentalien ist keine festgeschlossene; die Annahme von sechs oder sieben ist nicht erschöpfend; wie ihre Unter-

<sup>1</sup> Pontific. Rom. de ordinat. Lect. Lectorem siquidem oportet legere ea quae (vel ei, qui) praedicat, et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos.

<sup>2</sup> *Ibid.* de ordinat. Exorcist. Exorcistam enim oportet abjicere daemones; et dicere populo, ut, qui non communicat, det locum; et aquam in ministerio fundere. Accipitis itaque potestatem imponendi manum super energumenos, et per impositionem manuum vestrarum gratia Spiritus sancti et verbis exorcismi pelluntur spiritus immundi a corporibus obsessis.

<sup>3</sup> *Ibid.* ord. Presbyt. Sacerdotem enim oportet offerre, benedicere, praeesse, praedicare, et baptizare.

<sup>4</sup> *Ibid.* consecr. Electi in Episcopum. Episcopum oportet judicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare.

<sup>5</sup> Siehe n. 168. S. 379.

scheidung auf keinem innern Grund beruht<sup>1</sup>. Dieselben können nach verschiedenen Gesichtspunkten eingetheilt werden:

a) nach dem unmittelbar zu segnenden Gegenstande unterscheidet man Sakramentalien, welche an Personen oder unpersönlichen Wesen vorgenommen werden, wobei zu bemerken ist, daß sich die letzteren mittelbar auf die Personen beziehen;

b) nach der Form, in der sie vollzogen werden Verbal- und Real-Benedictionen; jene bestehen aus Worten und Zeichen z. B. Manual-Segen; diese werden durch Anwendung schon geweihter Gegenstände zu Stand gebracht, z. B. Segen mit dem Allerheiligsten, Besprengen und Segnen mit Weihwasser u. s. w.;

c) nach ihren Aufgaben und Wirkungen gibt es Beschwörungen, Segnungen und Weihungen.

Die Beschwörungen (*exorcismi*) sind Sakramentalien, durch deren Vornahme der Einfluß des bösen Feindes in besonderer Weise beschränkt, geschwächt und ausgeschlossen wird; sie können an persönlichen Wesen, wie Energumenen, Katechumenen, und an unpersönlichen Wesen, Gegenständen der Natur, welche für den Gottesdienst oder den gewöhnlichen Gebrauch des Menschen bestimmt sind, in Anwendung kommen<sup>2</sup>. — Die Segnungen (*benedictiones invocativae*) sind Sakramentalien, durch deren Vornahme die göttliche Hilfe entweder direkt auf die Personen, die gesegnet werden, herabgerufen, oder ihnen indirekt zugewendet wird, indem sie mit einer Sache, die ihrem Gebrauch dient, in Verbindung gebracht wird. Segnungen von Personen finden statt bei dem Empfange der heiligen Sakramente, bei der Feier der heiligen Messe, bei Wöchnerinnen<sup>3</sup>, Pilgern<sup>4</sup>, Kranken<sup>5</sup>, Kindern<sup>6</sup> u. s. w. Die Sachen, welche für den Gebrauch des Menschen gesegnet werden, sind: dessen Wohnung, Kleidung, Nahrung, Verkehrsmittel, wie Schiffe, Eisenbahnen, Brücken, Kalk-, Metallguß- und Ziegel-Ofen, Samen, Felder und Weinberge, und ihre Früchte, Thiere, ihre Ställe und ihre Nahrung u. s. w.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Orans (Vater unser), tinctus (Weihwasser), edens (geweihtes Brod), confessus (allgemeines Schulbekenntniß), dans (Almosen), benedicens (Segen); oder Crux, aqua, nomen (Name Jesus), edens, ungens (geweihtes Oel), jurans (Beschwörung), benedicens.

<sup>2</sup> Rit. Rom. Ordo baptismi, ad faciendam aquam benedictam, p. 220—223. de exorcizandis obsessis a daemonio, p. 324—352.

<sup>3</sup> Rit. Rom. p. 214—217. <sup>4</sup> Ibidem. p. 231—236.

<sup>5</sup> Ibid. append. prim. p. 68—75. <sup>6</sup> Ibid. p. 75—83.

<sup>7</sup> Ibid. p. 224—230, 236—241, append. 1. p. 51—68, 83—95.

Diese Segnungen können nur Priester und Bischöfe vornehmen; wenn Laien über Andere, z. B. Eltern über ihre Kinder u. s. w. einen Segen sprechen, so ist dieser nicht als Sakramentale zu betrachten, deswegen aber nicht fruchtlos, sondern nach Weise der Impetration um so wirksamer, als der Segnende mit Christus verbunden, und der zu Segnende für die Verwirklichung des Segens disponirt ist. Die Invokativsegnungen setzen die Wirkung des Exorcismus voraus und können wiederholt werden. Die gesegneten Sachen werden durch den Segen nicht dem natürlichen profanen Zweck entzogen und den heiligen Sachen (*res sacrae*) einverleibt; die gesegneten Personen treten in Folge des Segens nicht in den geistlichen Stand ein. — Die Weihungen (*benedictiones constitutivae*) sind Sakramentalien, durch deren Vornahme Personen oder Sachen, über welche sie gesprochen und auf die sie angewendet wurden, Gott und dem Dienste Gottes bleibend übergeben werden. Sie setzen die Wirkungen des Exorcismus und der Invokativbenediktion voraus und fügen ihnen die Beziehung der beständigen Uebergabe an Gott und seinen Dienst als besondere Wirkung hinzu. Sie können an Personen und Sachen vorgenommen werden. Zu den Weihungen der Personen, die ausschließlich der Bischof vornimmt, gehören: Die Ordination des Klerus, soweit sie nicht sakramentalen Charakter hat, die Krönung des Papstes, die Uebersehung und Uebergabe der Pallien an die Patriarchen, Primaten, Metropolitane<sup>1</sup>, der Empfang des Subdiaconates<sup>2</sup> und der niederen Weihen<sup>3</sup>; die Weihe für den Ordensstand, als Benediktion des Abtes<sup>4</sup>, der Abtissin<sup>5</sup>, die Konsekration der gottgeweihten Jungfrauen<sup>6</sup>, die Segnung und Krönung des Königs und der Königin<sup>7</sup>, des Ritters<sup>8</sup>. Von den Weihungen der Sachen stehen einige dem Papste zu, wie die Weihe der Pallien, der Agnus Dei, des Degens für katholische Fürsten, der goldenen Rose für katholische Fürstinnen u. s. w., andere dem Bischof, wie die Weihe dessen, was zur Feier der heiligen Messe gehört und mit dem öffentlichen Gottesdienst zusammenhängt, vom Grundstein der Kirche bis zu den Altargeräthen und Paramenten, die Weihe der Bilder, der Waffen, Fahnen<sup>9</sup>, Feldzeichen; die Weihe der heiligen Oele, die bei Spendung der heiligen Sakramente der Firmung, letzten Oelung, Taufe und Priester-

<sup>1</sup> Pontific. Rom. p. 114—118.    <sup>2</sup> Ibid. p. 36—47.

<sup>3</sup> Ibid. p. 21—35.    <sup>4</sup> Ibid. p. 118—170.    <sup>5</sup> Ibid. p. 170—183.

<sup>6</sup> Ibid. p. 188—208.    <sup>7</sup> Ibid. p. 208—251.    <sup>8</sup> Ibid. p. 251—256.

<sup>9</sup> Pontific. Roman. p. II. p. 259—494. Rit. Rom. p. 241—270, Append. I. p. 96—127.

weihe theils als Materie, theils zu Realbenedictionen gebraucht und außer der Sakramentsspendung in Realbenedictionen verwendet werden<sup>1</sup>; wieder andere dem einfachen Priester, beziehungsweise dem Pfarrer zu, wie die Weihe des Weih- und Taufwassers am Charismstag und Pfingsttag<sup>2</sup> u. s. w.<sup>3</sup>; sie dürfen nicht wiederholt werden. — Sie bilden eine Analogie zu den heiligen Sakramenten, indem die Exorcismen den Sakramenten der Todten, die Invokativbenedictionen den Sakramenten der Lebendigen, die wiederholt werden dürfen, die Konstitutiv-Benedictionen den charakteristischen Sakramenten entsprechen;

d) einige Sakramentalien sind mit der Feier des heiligen Messopfers und der Spendung der heiligen Sakramente oder anderer Sakramentalien verbunden, andere sind selbständig. Die Ersteren, welche einen Bestandtheil des Ritus der Messe, der Sakramentsspendung bilden, sind, inwiefern dieser Ritus pflichtmäßig ist, geboten. Hinsichtlich der Letzteren besteht keine Pflicht, sie zu gebrauchen; die Kirche bietet sie allen ihren Gläubigen als nützlich, als Beförderungsmittel des Heiles an, ohne Jemanden zu ihrem Gebrauch zu verpflichten.

169. Die Sakramentalien sind als heilige Kulthandlungen der Kirche in Ehren zu halten, mit Ehrfurcht zu behandeln; Niemand darf sie unterschätzen oder verachten oder den Nächsten von ihrem Gebrauch abhalten. Wer ein aufrichtiges Heilsverlangen in sich nährt und mit der heiligen Kirche lebt und fühlt, wird die in den Sakramentalien sich anbietenden Hilfsmittel nicht unbenützt lassen, sondern vertrauensvoll, dankbar und ehrverbietig gebrauchen, aber auch in gleicher Weise von unwahrer, übertriebener und einseitiger Werthschätzung derselben, von abergläubischer Gesinnung sich fern halten.

## Fünftes Hauptstück.

### Der Eid<sup>4</sup>.

#### § 41. Begriff und Eintheilung des Eides.

1. Eid ist die feierliche Anrufung Gottes in Dingen, welche von Seite der Menschen nicht nothwendig erkannt werden, auf daß er ent-

<sup>1</sup> Pontific. Roman. p. III. de officio in feria V. Coenae Domini p. 538—556.

<sup>2</sup> Missale Roman. <sup>3</sup> Rit. Rom. p. 220 seq.

<sup>4</sup> Literatur: *S. Augustinus*, serm. 180 (al. 28). *S. Thomas*, 1. c. II. II. q. 89. et 90. in Lib. III. Sent. Dist. 39. *Lessius*, 1. c. Lib. II. cp. 42. *Suarez*, 1. c.

weder die Wahrheit unserer Aussage bezeuge oder für ein gegebenes Versprechen als Bürge eintrete. Die Ableitung des deutschen Wortes Eid ist dunkel<sup>1</sup>. Das gleichbedeutende Schwur (engl. swear, answer) scheint mit der Wurzel wahr, wahren, bewähren im Zusammenhang zu stehen. Das lateinische Wort juramentum, jus jurandum ist von jurare abgeleitet, das mit jus orare, Jovem jus orare gleichbedeutend ist. Was eidlich ausgesagt ist, hat als jus zu gelten<sup>2</sup>. Ein anderer Name ist Sakrament<sup>3</sup>. Das griechische Wort ὅρκος (ἐρκος), eigentlich eine Schranke, welche nicht überschritten werden darf, deutet auf die Heiligkeit des Eides hin; ὅρκου hängt mit ὁμῶ, ὁμῶς zusammen und legt den Gedanken der Vereinigung der menschlichen Aussage und des göttlichen Zeugnisses nahe.

2. Im Eide rufen wir Gott an, durch sein Zeugniß über unsere Aussage und durch seine Bürgschaft für unsere Zusage unsere nur relative Wahrhaftigkeit und Treue zu verstärken<sup>4</sup>. Dabei gehen wir von der Ueberzeugung aus, daß Gott eine größere Glaubwürdigkeit und Treue zukomme als uns; wir anerkennen seine Superiorität und unterwerfen uns ihr voll Ehrfurcht. Daraus ergibt sich, daß der Eid ein Akt der Religion ist<sup>5</sup>. Indem wir in ihm von Gott etwas empfangen,

*Voit*, theol. moralis. P. I. tr. III. ep. II. art. II. n. 522—551. *S. Alphonsus*, Theol. m. Lib. III. tract. II. ep. 2. cum append. n. 133—193. Hom. apost. tract. V. ep. II. *Müller*, l. c. Lib. II. tr. II—V. §§ 58—62. *Th. Bouquillon*, Institutiones Theologiae moralis specialis. tract. de virtute religionis. tom. I. Lib. II. Pars III. n. 503—715. n. 311—442. *Pruner*, Moralthologie III. Th. I. A. III. Spftl. § 2. S. 280—289. *Schwane*, Spezielle Moralthologie I. Th. II. Abth. II. Kap. I. Art. § 59—64 S. 186—202. *Linse*mann, Moralthologie II. Th. III. Spftabsch. II. Kap. I. Abth. §§ 130. 131. S. 445—453. *Silber-*nagl, kath. Kirchenrecht. II. Th. I. Absch. 2—7. S. 362—365.

<sup>1</sup> Vergl. *Marr*, Der Eid und die jetzige Eidespraxis. S. 27 f. A. 2. S. 97. A. 1.

<sup>2</sup> *Lessius*, l. c. II. 42. d. 1. Juramentum dicitur a jure, quia instar juris habendum: unde a Latinis passim vocatur jus jurandum.

<sup>3</sup> Siehe Spftl. IV. § 25. n. 2. S. 121. *Suarez*, Com. in III. p. 2. Omne juramentum, vel quod juramento affirmatum est, dictum est sacramentum, quae significatio in jure praesertim usitata est. — de Relig. tr. V. l. I. ep. 1. 3. Solet etiam juramentum appellari sacramentum . . . propter quod dixit Panormitanus in Rub. de jurejurando, haec tria esse synonyma: juramentum, jusjurandum et sacramentum, sed intelligit in subjecta materia; nam constat, nomen sacramenti alias habere significationes, et magis proprias, accommodatur autem ad juramentum significandum, quia etiam juramentum est sacrae rei signum, sc. infallibilis veritatis divinum testimonium.

<sup>4</sup> *Hebr.* 6, 16. ad confirmationem est juramentum.

<sup>5</sup> *S. Thomas* II. II. q. 89. a. 4. corp. R. d. quod ille, qui jurat, invocat



leuchtet ein, daß er als Religionsakt mit dem Gebete, das impetratorisch wirkt, mit den Sakramenten, welche ex opere operato die sakramentalen Gnaden vermitteln, Aehnlichkeit hat. Während wir beim Gebet und dem Empfange der heiligen Sakramente von dem Bewußtsein unserer allgemeinen Hilfsbedürftigkeit ausgehen und in ihr Abhilfe zu finden suchen, indem wir uns an die Güte, Barmherzigkeit und Allmacht Gottes wenden, setzen wir beim Eide voraus, daß wir in unserer Wahrhaftigkeit und Treue einer höheren Gewährung bedürfen und wenden uns deshalb an die Allwissenheit Gottes. Während Gebet und Empfang der heiligen Sakramente Akte der ordentlichen Gottesverehrung sind, die regelmäßig wiederholt zu werden pflegen, gehört der Eid zu den Akten der außerordentlichen Gottesverehrung, die wir dann vornehmen müssen, wenn sie nothwendig sind <sup>1</sup>.

3. Gott allein als Beschützer und Hort der Wahrheit und Treue kann im Eide angerufen werden; ein Eid bei einem Abgott ist objektiv ungiltig, ein Akt der Abgötterei <sup>2</sup>. Denn Gott allein kann den Zweck des Eides endgiltig leisten <sup>3</sup>. Die Anrufung Gottes kann in der Weise sich vollziehen, daß man ausdrücklich Gott nennt, oder bei einer Kreatur schwört, die als Eigenthum Gottes in Betracht kommt und dessen Vollkommenheiten zu offenbaren geeignet ist <sup>4</sup>.

4. Wer einen Eid ablegt, muß die Intention, den Willen, zu schwören, haben und sich einer Formel bedienen, in der er Gott zum Zeugen seiner Aussage oder zum Bürgen seiner Zusage anruft, welche Formel entweder innerlich vor Gott allein oder auch äußerlich und vernehmlich vor Zeugen ausgesprochen wird. Der Wille, zu schwören, darf

---

divinum testimonium ad confirmandum ea, quae dicit: Nihil autem confirmatur, nisi per aliquod, quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso, quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potius, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis: et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et apostolus dicit ad Hebr. 6. quod homines per majorem se jurant, et Hieronymus dicit super Matth. 6, quod, qui jurat, aut veneratur aut diligit eum, per quem jurat, et philosophus dicit (in I. Metaphys. c. 3), quod juramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reverentiam Deo, pertinet ad religionem sive latrariam. Unde manifestum est, quod juramentum est actus religionis sive latrariae.

<sup>1</sup> *S. Thom.* 1. c. a. 5.

<sup>2</sup> *Exod.* 23, 13. *Deut.* 6, 15; 10, 20. *Jos.* 23, 7. *Is.* 19, 18. *Jerem.* 12, 16. *Sophon.* 1, 5.

<sup>3</sup> *Hebr.* 6, 16. Omnis controversiae finis ad confirmationem est juramentum.

<sup>4</sup> *Matth.* 23, 16—22.

nicht bloß darauf gerichtet sein, die Formel des Eides zu gebrauchen, sondern muß auch darauf gehen, durch ihren Gebrauch einen wirklichen Eid abzulegen; sonst würde der Eid nicht wahr sein und keine Gültigkeit erlangen. Die Formel, deren sich der Schwörende bei dem Eide bedient, muß eine ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung Gottes enthalten oder als solche gedeutet werden können, wenigstens vom Schwörenden als solche verstanden und intendirt werden. Eine bloße Aussage, Erzählung konstituirt, abgesehen von der Intention des Schwörenden, noch keinen Eid, z. B. die Aeußerung: Gott weiß, sieht es u. ä. Der Schwörende beabsichtigt bei dem Eide nicht, Gott anzurufen, augenblicklich durch eine Offenbarung für die Wahrheit Zeugniß abzulegen; er will überhaupt Gott keine Zeit und keine Art vorschreiben, wann und wie er für den Schwörenden eintreten möge; er sieht davon ab: schon der Umstand, daß er sich getraut, für seine Aus- oder Zusage sich auf Gott zu berufen, ist geeignet, seinem Worte die höhere Gewährung zu verleihen, da man allgemein voraussetzen kann, Niemand wage Gott, den Allwissenden, den Rächer und Bestrafer der Lüge, zum Zeugen einer Unwahrheit anzurufen. Der Eid verpflichtet den Schwörenden in Weise eines Gesetzes (jus) zur Wahrhaftigkeit und Treue, und gilt in den Augen des Nächsten als ein Beweis für die Aus- und Zusage des Schwörenden, der jeden andern Beweis ausschließt und überflüssig macht.

5. Je nachdem sich der Eid auf eine Aussage oder Zusage bezieht, unterscheidet man den Aussage- oder Befräftigungseid (*juramentum assertorium*) und den Zusage- oder Versprechenseid (*juramentum promissorium*).

Aussage-Eid ist die Anrufung Gottes als Zeugen für die Wahrheit und Aufrichtigkeit einer Aussage, durch die etwas behauptet oder in Abrede gestellt wird, es mag der Vergangenheit oder Gegenwart angehören; der Schwörende appellirt hier an Gottes Allwissenheit, die er gläubig festhält, und sucht durch die Beziehung auf sie seinem Worte das Unterpfand der höchsten Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Wer den Aussage-Eid leistet, gibt an, daß er eine bestimmte, in Frage stehende Sache wisse oder nicht wisse, und hiernach ergibt sich die Unterscheidung in den Eid des positiven Wissens (*juramentum scientiae*) und des Nichtwissens (*juramentum ignorantiae*). Der Zeugen-Eid, der Manifestations-Eid, der Reinigungs-Eid gehören hieher. Der Eid, den Eideshelfer über die Glaubwürdigkeit und den Leumund eines Andern ablegen (*juramentum credulitatis*), ist ein wahrer Eid könnte aber in der Praxis nicht die Stelle eines Wahrheits-Eides (*juramentum veritatis*) ersetzen, wenn dieser nicht erbracht werden kann.

Zusage-Eid ist die Anrufung Gottes zum Zeugen dafür, daß wir ein gegebenes Versprechen halten wollen und zum Bürgen dafür, daß wir es seiner Zeit erfüllen werden; durch diesen Eid wird erhärtet: a) die Aufrichtigkeit des gegenwärtigen Versprechens, und nach dieser Seite ist er unmittelbar und ausdrücklich auch ein Aussage-Eid; b) der Wille, ein Versprechen zu erfüllen, was nicht der Gegenwart, sondern der Zukunft angehört; für dieses in der Zukunft zu Leistende wird Gott als der Beschützer der Treue indirekt und stillschweigend angerufen. Das eiblich Zugesagte soll, wie es in der Aussage wahr sein muß, auch in der Zukunft durch die Ausführung wahr werden. Letzteres ist das Sekundäre, das oft ohne Sünde fehlen kann, dann nämlich, wenn, was kluger Weise versprochen wurde, wegen veränderter Umstände nur unflug in Ausführung gebracht werden könnte. Je nachdem die durch den Eid bekräftigte Zusage bedingt oder unbedingt ist, wird auch der Eid bedingt oder unbedingt genannt. Die Bedingung kann als besondere ausdrücklich oder stillschweigend, letzteres nach der Anordnung des Gesetzes oder nach der Intention des Schwörenden, beigefügt werden. Die auf eine Leistung gerichtete Zusage kann in Weise eines Vorsatzes (*propositum*) oder Versprechens (*promissio*) vorgetragen werden. Beide Arten von Zusagen können eiblich verstärkt werden. Der einfache Vorsatz als bloße Behauptung einer künftigen Leistung begründet für sich noch keine Pflicht, den Vorsatz auszuführen. Tritt aber zum Vorsatz der Eid, dann entsteht in Folge desselben die Erfüllungs- oder Leistungs-Pflicht. Den so zum Vorsatz tretenden Eid nennt man den für sich bestehenden Zusage-Eid (*juramentum promissorium per se stans*). Die in Weise eines Versprechens gegebene Zusage begründet schon für sich die Pflicht der Erfüllung. Tritt auch noch der Eid hinzu, dann ist ein doppelter Titel vorhanden, das Versprechen zu erfüllen, nämlich das Versprechen und der Eid. Der Eid, der ein schon bestehendes obligirendes Verhältniß vorfindet und es befestigt und verstärkt, heißt der bekräftigende Zusage-Eid (*juramentum promissorium confirmatorium*). Der für sich stehende Zusage-Eid geht nach seiner obligatorischen Kraft nicht auf die Erben über. Bei dem bekräftigenden Zusage-Eid ist zwischen Versprechen und Eid zu unterscheiden; das Versprechen geht als Reallast auf die Erben über und muß von ihnen erfüllt werden, sonst begehen sie eine Verletzung der Gerechtigkeit; der Zusage-Eid und die aus ihm hervorgehende Obligation ist als persönliche Leistung des Schwörenden zu betrachten, die auf die Erben nicht übergeht, weßwegen Erben, die ein

vom Erblasser gemachtes eidlich bekräftigtes Versprechen unerfüllt lassen, wohl gegen die Gerechtigkeit, nicht aber gegen die Religion fehlen. Ist das eidlich verstärkte Versprechen Gott gemacht, dann liegt ein eidliches Gelübde (*votum juratum*) vor; beruht es auf einem Vertrag, dann heißt es: eidlicher Vertrag (*pactum juratum*). — Zu dem Versprechens-Eid gehört auch der sogenannte Droh-Eid (*juramentum comminatorium*), in welchem Gott zum Zeugen dafür, daß der Schwörende gegenwärtig die Absicht habe, dem Nächsten ein Uebel zuzufügen, und zugleich als Bürge dafür, daß er diesen Voratz seiner Zeit ausführen werde, angerufen wird. Er unterscheidet sich aber von dem Versprechens-Eid dadurch, daß wir uns im Droh-Eid obligiren, eine über den Bedrohten verhängte Strafe nicht zu unterlassen oder zu kondoniren, aus Ehrfurcht vor dem vorausgegangenen Eide, während wir im Versprechens-Eid uns dem gegenüber, zu dessen Gunsten wir das Versprechen gemacht haben, obligiren, dasselbe auszuführen.

6. Nach der Art und Weise, wie der Eid abgelegt wird, werden beide Arten, Aussage- und Zusage-Eid unterschieden:

1) als innerer und äußerer Eid (*juramentum mentale et vocale*), je nachdem man ihn bloß vor Gott, innerlich ablegt, ohne Menschen zu Zeugen zu haben (z. B. bei einem eidlichen Gelübde), oder äußerlich vor Menschen als Zeugen vornimmt; der äußere Eid kann durch Gebrauch von Worten, oder durch Anwendung von Zeichen, oder durch Worte und Zeichen zugleich abgelegt werden und heißt dann beziehungsweise mündlicher, sächlicher und körperlicher Eid (*juramentum verbale, reale, corporale*). Der mündliche Eid ist die gewöhnliche Art, ihn abzulegen; der sächliche ist dort nothwendig, wo der mündliche nicht möglich ist, z. B. bei Taubstummen, Stummen, die nach vorausgehender Belehrung durch Erhebung der Hand, der Finger, durch Neigung des Hauptes, durch Unterzeichnung einer Schwurformel den Eid ablegen können; im körperlichen Eid wird mündliches Aussprechen der Eidesformel mit einem Zeichen, z. B. Erheben der Hände, der drei Finger der rechten Hand, Berührung des Evangelium, Kreuzes u. s. w. verbunden. Der äußere Eid kann wieder als wahrer und fingirter (*juramentum verum et fictum*) in Betracht kommen, je nachdem der Wille, zu schwören, gegeben war oder bloß simulirt wurde;

2) als einfacher Zeugniß- oder Anrufungs-Eid (*juramentum contestatorium sive invocatorium*) und als Verwünschungs-Eid (*juramentum execratorium*). Der Erstere ist vorhanden, wenn sich der Schwörende

einfach auf das Zeugniß Gottes des Unwissenden beruft, ohne Weiteres beizufügen; der Letztere ist gegeben, wenn der Schwörende sich nicht bloß einfach auf die göttliche Unwissenheit bezieht, sondern für den Fall seiner Unwahrheit oder Untreue die Rache und Strafe des gerechten Gottes für sich herausfordert; z. B. in den Worten: So wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium u. s. w. Statt der eigenen Person könnte man auch eine fremde, mit uns eng verbundene, Gott zur Strafe im Falle der Unwahrheit anbieten. Beide Eide sind specifisch nicht verschieden;

3) als ausdrücklicher und stillschweigender Eid (*juramentum explicitum et implicitum* oder *per Deum et creaturam*), je nachdem zu dem genannten Eideszweck Gott ausdrücklich, oder eine Kreatur, ein Werk Gottes, an denen die Majestät Gottes besonders hervorleuchtet, mit Beziehung auf Gott angerufen wird; man dürfte bei der Kreatur als solcher nicht stehen bleiben, sondern müßte stets auf Gott, ihren Herrn und Urheber, übergehen<sup>1</sup>. Man kann wohl ein höher stehendes persönliches Wesen, z. B. einen Heiligen, Engel zum Zeugen anrufen, ohne Beziehung auf Gott; allein die so geartete Anrufung wäre kein Eid im eigentlichen Sinn, sondern ein Akt der Dulie;

4) als einfach oder *privatum* und als öffentlich oder feierlich abgelegter Eid (*juramentum simplex et solemne*); die Ablegung des Ersteren vollzieht sich ohne besondere Feierlichkeit, während der Letztere nach einer bestimmten und feststehenden Form, mit einer gewissen Feierlichkeit abgelegt wird, die geeignet ist, einerseits die Thatsache der Eidesleistung für weitere Kreise zu konstatiren, anderseits auf den Schwörenden psychologisch einzuwirken und ihn auf die Wichtigkeit des Eides aufmerksam zu machen. Zu feierlichen Eiden sind besonders die körperlichen Eide geeignet. Die Feierlichkeit fügt zur Verbindlichkeit des Eides vor Gott nichts Wesentliches hinzu. Doch könnte die Verletzung des feierlichen Eides wegen des damit verbundenen Aergernisses eine schwerere Sünde sein, als die Verletzung des einfachen;

5) als der außergerichtlich und gerichtlich abgelegte Eid (*juramentum extrajudiciale et judiciale*), von denen der letztere in den nothwendigen und freiwilligen eingetheilt wird; den nothwendigen legt der Richter der Partei auf; den freiwilligen schiebt eine Partei der andern zu, um den Streit zu beenden.

<sup>1</sup> Siehe n. 3. S. 382.

## § 42. Subjekt des Eides.

7. Da die Ablegung des Eides die Bethätigung der vernünftigen Potenzen der Seele voraussetzt, so können unvernünftige Wesen keinen Eid schwören, weil ihnen die hiefür nothwendige Voraussetzung fehlt. Nur vernünftige Wesen sind fähig, einen Eid abzulegen.

8. An der Spitze der vernünftigen Wesen steht Gott. Die Frage, ob er schwören könne, begegnet Schwierigkeiten. Sie scheint zu negiren zu sein, da der Eid ein religiöser Akt ist, Gott aber weder die Tugend der Religion, noch religiöse Akte zukommen<sup>1</sup>; und da er des Eides nicht bedarf, der den Zweck hat, die Aussage oder Zusage des Schwörenden zu bekräftigen, weil sein Wort an sich schon die höchste unfehlbare Wahrheit enthält. Dem steht aber entgegen, daß sich Gott thatsächlich in der Geschichte der göttlichen Offenbarung wiederholt des Eides bedient und geschworen hat<sup>2</sup>. Zur Lösung dieser Schwierigkeit ist zu beachten: Gott kann sich bei seiner Aussage und Zusage einer Eidesformel bedienen, wie die heilige Schrift darthut; er kann in gewissem Sinn den Zweck des Eides erreichen, der nicht ausschließlich darin besteht, der eigenen Aussage mehr Gewicht zu geben, sondern auch darin, bei Anderen Glauben zu finden; er kann den Glauben der Menschen, denen er sich offenbart, und die auf ihn gegründete Hoffnung vermehren, nicht als ob die Sache der göttlichen Offenbarung in sich eine Potenzirung oder Steigerung erhielte, sondern auf daß sie dieselbe auch in jener Form entgegennehmen können, welche auch für sie die denkbar sicherste Bürgschaft der Wahrheit enthält<sup>3</sup>. Für sich kann Gott nicht schwören, da er keinen

<sup>1</sup> Siehe Optst. I. § 2. n. 12. S. 7.

<sup>2</sup> *Genes.* 22, 16. ff. Per memetipsum juravi, dicit Dominus: quia fecisti hanc rem et non perpercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi etc. *Ps.* 109, 4. Juravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech. *Jerem.* 22, 24. Vivo ego, dicit Dominus, quia, si fuerit Jechonias, filius Joakim, regis Juda, annulus in manu dextera mea, inde evellam eum. 44, 26. Ideo audite verbum Domini, omnis Juda, qui habitatis in terra Aegypti: Ecce, ego juravi in nomine meo magno, ait Dominus, quia etc. 51, 14. Juravit Dominus exercituum per animam suam etc. Cf. *Ezech.* 18, 3. *Amos*, 4, 2; 6, 8. *Luc.* 1, 73. Jusjurandum, quod juravit ad Abraham patrem nostrum, daturum se nobis.

<sup>3</sup> *Hebr.* 6, 13—18. Abrahamae namque promittens Deus, quoniam neminem habuit, per quem juraret majorem, juravit per semetipsum, dicens: Nisi benedicens benedicam te et multiplicans multiplicabo te. Et sic longanimitas ferens, adeptus est repromissionem. Homines enim per majorem sui jurant et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est juramentum, in quo

Oben über sich hat, auf dessen Zeugniß er sich bezöge; seine einfache Aussage, als absolute Wahrheit, ist an sich keiner weiteren Befräftigung bedürftig und fähig. Daraus ergibt sich, daß der Eid, den Gott schwört, nur uneigentlich, metaphorisch ein solcher ist und nur in Form eines Anthropomorphismus bei ihm möglich erscheint. Gott schwört nur bei sich, nicht bei einer seiner Kreaturen, und nur in Form eines kontestatorischen, nicht auch exekratorischen Eides, da er absolut keines Nebels fähig ist und sich deswegen auch nicht ein solches wünschen kann; Ausdrücke der heiligen Schrift, die in den Eiden Gottes eine Exekration zu bezeichnen scheinen, müssen im Sinne einer Kontestation erklärt werden <sup>1</sup>.

9. Hinsichtlich der gottmenschlichen Person Jesu Christi ist sicher, daß er als Mensch einen Eid im eigentlichen Sinn ablegen konnte, da er einen Größeren über sich hatte, den Vater <sup>2</sup>, auf dessen Zeugniß er sich zur Befräftigung seiner Lehre wiederholt berief <sup>3</sup>, sowie seine eigene Gottheit <sup>4</sup>, so daß er, und zwar er allein, bei sich im eigentlichen Sinne schwören konnte. Er bedurfte zwar für sich des Eides nicht, da er in Folge der hypostatischen Union in seinen Aussagen absolut unfehlbar war und die höchste Glaubwürdigkeit besaß; aber er konnte im Interesse seiner Zuhörer, Jünger und Apostel in gleicher Weise und zu gleichem Zwecke sich des Eides im eigentlichen Sinn bedienen, wie sich Gott des Eides im uneigentlichen Sinn bediente <sup>5</sup>. Seine Lehre über den Eid <sup>6</sup>, die er mit seinem Beispiele zu bekräftigen hatte, steht dem nicht im Wege, da er ihn nicht für absolut unerlaubt erklärte. Aus der heiligen Schrift läßt sich indessen nur konstatiren, daß er auf die Beschwörung des hohen Priesters Kaiphas, in der ihm ein Eid zugeschoben war, affirmativ antwortete <sup>7</sup>. Bethenerungen, deren sich der Erlöser bediente, wie: Wahr-

---

abundantius volens Deus ostendere pollicitationis haeredibus immobilitatem consilii, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem etc.

<sup>1</sup> Ps. 94, 11. Et isti non cognoverunt vias meas, ut juravi in ira mea: si introibunt in requiem meam. 88, 30. Semel juravi in sancto meo, si David mentiar: semen ejus in aeternum manebit. Am. 6, 8. Juravit Dominus in anima sua, dicit Dominus Deus exercituum. Cf. Jerem. 51, 14.

<sup>2</sup> Joann. 14, 28. <sup>3</sup> Joann. 8, 16—19; 26—29.

<sup>4</sup> Joann. 10, 30. Ego et Pater unum sumus.

<sup>5</sup> Siehe n. 8. S. 387 f. <sup>6</sup> Matth. 5, 33—37.

<sup>7</sup> Matth. 26, 63. 64. Et princeps sacerdotum ait illi: Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus, filius Dei. Dicit illi Jesus: Tu dixisti.

lich, wahrlich<sup>1</sup>, in Wahrheit sage ich euch<sup>2</sup>, wahrhaftig, ich sage euch<sup>3</sup>, die Wahrheit sage ich euch<sup>4</sup> u. A. hatten zwar die Wirkungen einer eidlichen Aussage bei den Zuhörern, unter der Voraussetzung des rechten Glaubens an ihn, aber sie können nicht als Eide im eigentlichen Sinn mit Bestimmtheit nachgewiesen werden, da in den Worten selbst weder eine Anrufung Gottes nothwendig liegt, noch der Wille Jesu, zu schwören, ausdrücklich angegeben ist.

10. Um die Frage zu beantworten, ob die Engel einen Eid schwören können, muß man auseinanderhalten, ob sich dieselben im Verkehr unter sich befinden, oder ob sie mit den Menschen umgehen und sprachlich verkehren; im ersten Fall ist wiederum zu unterscheiden, ob sie noch als Pilger im Zustand vor ihrer Entscheidung sind oder sich bereits endgiltig entschieden haben und am Ziele für immer angelangt sind; im zweiten Fall ist ein Unterschied zwischen den guten und bösen Engeln zu machen. Fassen wir die Engel als Pilger in ihrem gegenseitigen Verkehr in's Auge, so ist zuzugeben, daß sie einen Eid leisten, ihre Aus- und Zusage eidlich bekräftigen konnten. Denn sie hatten einen Oberen, den sie als Zeugen und Bürgen anrufen konnten, Gott, ihren Schöpfer; sie konnten sich mit Nutzen auf sein Zeugniß berufen, in ihrem Verkehre unter einander, wenigstens in jenem Reben unter sich, das sich nicht durch die Intuition vollzog. Es ist nämlich ein zweifacher Modus denkbar, wie die Engel miteinander verkehren; es konnte und kann Einer dem Anderen unter ihnen seine Gedanken und Willensakte zum intuitiven Erkennen vermitteln, so daß er sie nothwendig und evident erkennt; in diesem Falle ist der Eid als unzulässig auszuschließen, da der Angeredete durch die Intuition erkennt. Es konnte aber auch ein Engel dem andern etwas mittheilen mit Ausschluß der Intuition, abstrakt, auf seine eigene Autorität hin, die als endliche nicht absolut irrthumslos war; in diesem Fall konnte es kein Widerspruch sein, wenn er seine Aus- oder Zusage vor dem Mitengel durch Berufung auf das Zeugniß Gottes bekräftigte. — Betrachten wir die Engel, wie sie nach getroffener Entscheidung am Ziele sind, so ist zu sagen, daß weder für die guten Engel im Himmel in ihrem gegenseitigen Verkehre, noch für die abgefallenen Engel in der Hölle in ihrem gegenseitigen Verkehre ein Eid angenommen werden kann

<sup>1</sup> Joann. 1, 51; 3, 3. 5. 11; 5, 19. 24. 25; 6, 26. 32. 47. 54. u. öfters.

<sup>2</sup> Luc. 4, 25.      <sup>3</sup> Luc. 21, 3. Vere, dico vobis.

<sup>4</sup> Joann. 16, 7. Sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis, ut ego vadam.



und zulässig erscheint. Die guten Engel erfreuen sich der Anschauung Gottes, wandeln in ihr und erkennen in ihr Alles evident, weßwegen der Eid zwecklos wäre. Die abgefallenen Engel, welche von der Anschauung Gottes ausgeschlossen sind, können bei ihrem Haß gegen Gott dessen Namen in ihrem gegenseitigen Verkehr nur nennen, um ihn zu lästern, was die Möglichkeit, ihn zu ehren, ausschließt; der Eid ist ein Akt der Verehrung Gottes. — Im Verkehr mit den Menschen auf Erden können sich die guten Engel des wahren Eides im eigentlichen Sinn bedienen, wie die heilige Schrift zeigt<sup>1</sup>; er dient, um ihrem Aussprüche eine größere Glaubwürdigkeit bei den Menschen zu verleihen<sup>2</sup>. — Ein abgefallener Engel kann sich wohl in Folge der Zulassung Gottes in einen Engel des Lichtes umgestalten<sup>3</sup>, um die Menschen zu täuschen und zu verführen, und so lange er diese Rolle beibehält, auch äußerlich schwören: aber ein solcher Eid wäre, da der Wille, zu schwören, fehlt, kein wahrer, sondern nur ein fingirter Eid (*juramentum fictum*). Einen wahren Eid im Verkehr mit dem Menschen abzulegen, ist den abgefallenen Engeln ebenso und aus dem gleichen Grunde unmöglich, wie in ihrem gegenseitigen Verkehr. Ist ein mit der Versuchung des Menschen beschäftigter böser Engel von ihm in seiner wahren Natur erkannt, dann wird er sich, um seiner Aussage Glauben zu verschaffen, auch nicht mehr des fingirten Eides bedienen. Solches ließe schon sein bis zur Selbstvergötterung gesteigerter Stolz nicht zu; in diesem Stolge will er sich nicht den Schein geben, als bedürfte er für sein Wort der Bekräfti-

<sup>1</sup> *Daniel*, 12, 7. Et audiui virum, qui indutus erat lineis, qui stabat super aquas fluminis, cum elevasset dexteram et sinistram suam in coelum, et jurasset per viventem in aeternum, quia in tempus, et tempora, et dimidium temporis. Et cum completa fuerit dispersio manus populi sancti, complebuntur universa haec. *Apoc.* 10, 5—7. Et angelus, quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam ad coelum et juravit per viventem in saecula saeculorum, qui creavit coelum et ea, quae in eo sunt, et terram et ea, quae in ea sunt, et mare et ea, quae in eo sunt: quia tempus non erit amplius, sed in diebus vocis septimi angeli, cum coeperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas.

<sup>2</sup> *S. Thom.* 1. c. q. 87. a. 10. ad 4. dicendum, quod juramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius (quasi non sit ejus simplici dicto credendum), sed ad ostendendum, id, quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere: sicut etiam et Deus aliquando in scripturis jurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut apostolus dicit ad *Hebr.* 6.

<sup>3</sup> *II. Cor.* 11, 14.

gung durch einen Andern, durch Gott; er wollte lieber selbst als Gott angesehen, verehrt und eidlich angerufen werden.

11. Menschen, welche bereits an ihrem Ziele angelangt sind, nämlich die Heiligen im Himmel (mit Einschluß der armen Seelen) und die Verdammten in der Hölle, sind hinsichtlich des Eides beziehungsweise wie die am Ziele angelangten guten oder abgefallenen Engel zu beurtheilen. Die Menschen, welche noch nicht am Ziele angekommen sind, haben sich in einem zweifachen Zustande befunden, im Zustand der paradiesischen Unschuld vor dem Sündenfalle des ersten Menschen (*status innocentiae*, *status naturae elevatae*) und im Zustand der gefallenen Natur (*status naturae lapsae*) nach dem ersten Sündenfalle. Einige sind der Meinung gewesen, im Zustand der paradiesischen Unschuld hätte es keinen Eid geben können im Verkehr der Menschen unter einander; Einer hätte dem Andern nur Wahres mitgetheilt, das ebensogern für wahr aufgenommen und für wahr gehalten wurde; eine eidliche Bekräftigung war nicht nothwendig; sie wäre überflüssig gewesen; sie hätte zum mindesten als läßliche Sünde angesehen werden müssen. Nun war nach der Meinung der Theologen eine läßliche Sünde im Zustande der paradiesischen Unschuld unmöglich, folglich auch der Eid. Der Eid wird vielmehr mit der Erbsünde in Zusammenhang gebracht, nach Matth. 5, 37. „Es sei aber eure Rede: ja ja, nein nein; was aber mehr ist als dieses, das ist vom Bösen.“

Allein diese Anschauung können wir nicht für begründet halten. Wir können es dahingestellt sein lassen, ob in dem Satz: was mehr ist als dieses, ist vom Bösen, das Subjekt: was mehr ist, als dieses, den Eid bedeute; selbst aber dieses zugegeben, so wäre erst festzustellen, ob darunter der Eid überhaupt, oder der Eid im Zustand nach der Sünde zu verstehen ist. Letzteres müßte man behaupten. Willkürlich und ohne Beweis ist die Voraussetzung, in dem Ausdrucke: das ist vom Bösen, sei unter dem Bösen die Erbsünde zu verstehen. Die Annahme, die Menschen seien im Zustande der Unschuld in ihren Aussagen unfehlbar, im Glauben und Annehmen derselben absolut sicher gewesen, da sie dieselben evident erkannten, ist nicht haltbar. Unstreitig konnte auch in jenem Zustande auf verschiedenem Wege der Eine mehr erkannt, erfahren und sich zu eigen gemacht haben, als der Andere; er konnte diesem jenes Mehr mittheilen, indem er seine überlegene, immerhin aber nur geschöpfliche Auktorität dafür einsetzte; es ist sicher keine Unmöglichkeit, kein Widerspruch, diese seine Auktorität durch Beziehung auf eine höhere Gewähr-

schaft zu verstärken und glaubwürdiger zu machen. Daraus ergibt sich, daß der Gebrauch des Eides im gegenseitigen Verkehr der Menschen im Zustande der Unschuld mit diesem Zustand nicht unvereinbar war; denn der Eid setzt nicht nothwendig die Sünde voraus, wie die Buße oder die Strafgerechtigkeit, weder bei dem, welcher die eidliche Aussage oder Zusage macht, wie die uneigentlichen Eide Gottes, die Eide der Engel im eigentlichen Sinn darthun, noch bei dem, für welche sie gemacht wird; es wäre z. B. kein Widerspruch, wenn Gott den Engeln das Geheimniß der Inkarnation des Wortes mitgetheilt und eidlich versichert hätte. Ganz analog hätten die Menschen im Zustand der Unschuld Aussagen und Zusagen in ihrem gegenseitigen Verkehr machen und durch Eid erhärten können, ohne daß dieser überflüssig oder sündhaft war. Zuzugeben ist, daß die Nothwendigkeit des Schwörens nicht in dem Maße hervorgetreten wäre, wie nach der Sünde, und daß man nur im beschränkten Maße davon Gebrauch gemacht hätte. — Hinsichtlich des Zustandes, in welchem sich gegenwärtig das Menschengeschlecht befindet (*status naturae lapsae*), ist zu beachten: Kinder, welche im freien Gebrauch ihrer Vernunft nicht so weit gereift sind, daß sie eine Todsünde begehen könnten, sind unfähig, zu schwören. Nach dem menschlichen Gesetz werden Kinder vor erlangter Pubertät, die nach Ablauf des zweiten Septennium des Lebensalters erreicht wird, zum feierlichen oder gerichtlichen Eid nicht zugelassen, in der Voraussetzung, es fehle ihnen früher der nothwendige Gebrauch der Vernunft, um den Eid mit gebührender Ehrfurcht zu leisten<sup>1</sup>; sie können aber nach erlangter Pubertät zum gerichtlichen Eide unter Umständen gezwungen werden. Dieses hindert nicht, daß sie schon vor erlangter Pubertät nach dem ersten Septennium ihres Lebens außergerichtlich gültig schwören oder auch falsch schwören können, wenn sie wollen, vorausgesetzt, daß sie ihrer natürlichen Entwicklung gemäß zur Ablegung des Eides befähigt sind. Unter den Erwachsenen muß man unterscheiden solche, welche um den wahren Gott nichts wissen, wie die Atheisten und Götzendiener, und solche, die ihn auf natürliche oder übernatürliche Weise erkennen. Die Atheisten sind unfähig, einen Eid abzulegen; sie anerkennen ja keinen Gott als Oben über sich, auf dessen

---

<sup>1</sup> *S. Thom.* l. c. a. 10. Et propter hoc (quia debetur juramento maxima reverentia) a juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum praestare.

Zeugniß sie sich zur Bekräftigung ihrer eigenen Aussage berufen könnten <sup>1</sup>. In gleicher Weise sind auch die Götzendiener, welche in ihren Eiden falsche Götter anrufen, außer Stand, einen wahren Eid zu leisten, da die von ihnen angerufenen falschen Götter in sich nichts und so auch außer Stand sind, eine Aussage zu bekräftigen <sup>2</sup>; dessenungeachtet können solche Eidversuche, denen, um wirkliche Eide zu sein, die Wahrheit fehlt, weil in ihnen der wahre Gott nicht angerufen wird, in Folge des irrigen Gewissens die Wirkung, die Obligation von wahren Eiden haben, so daß ihre Verletzung dem Meineid und Eidbruch gleichkommt. Diejenigen Menschen, welche den wahren Gott, wenn auch bloß auf natürliche Weise erkennen, sind befähigt, einen wahren Eid im eigentlichen Sinn abzulegen, da jegliche Erkenntniß Gottes genügt, ihn zu verehren und insbesondere durch den Eid anzurufen, indem der Eid in seiner ganzen Ausdehnung die natürliche Erkenntniß Gottes nicht überschreitet. Daraus folgt die Verwendbarkeit des Eides im Völkerrechte bei dem Abschluß von Bündnissen und Verträgen zur Bekräftigung der daraus sich ergebenden Pflichten <sup>3</sup>. Vor allen übrigen Menschen sind diejenigen, welche eine übernatürliche Erkenntniß von Gott durch den göttlichen Glauben haben, geeignet, einen Eid abzulegen und Gott zum Zeugen ihrer Aussage u. s. w. anzurufen, da diese Erkenntniß Gottes die beste ist, und nach dem Maße der Erkenntniß Gottes der Eid leichter und besser geleistet werden kann. Unter ihnen ist Niemand nach natürlichem und göttlichem Rechte von der Eidesleistung ausgenommen; nur das menschliche Recht schließt, wie die Unmannbaren <sup>4</sup> wegen mangelnder oder nicht vollständiger Vernunftentwicklung, so die Meineidigen und mit Infamie Belegten aus Strafe von der Fähigkeit, einen gerichtlichen Eid zu schwören, aus <sup>5</sup> und beschränkt in Folge eines Privilegium, das zur klerikalen Immunität gehört, für Bischöfe und Priester die Gelegenheiten, einen Eid vor dem weltlichen Gericht abzulegen <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Hebr. 6, 16. Homines per majorem sui jurant.

<sup>2</sup> I. Cor. 8, 4. Scimus, quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus. I. Cor. 10, 19. Quid ergo? dico, quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid?

<sup>3</sup> Genes. 21, 31; 26, 28. 31; 31, 53. Exod. 2, 21.

<sup>4</sup> Siehe S. 392.

<sup>5</sup> C. Testimonium (54) X. II. 20. S. Thom. 1. c. a. 10. corp. Et iterum (a juramento excluduntur) perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis praesumitur, quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt.

<sup>6</sup> S. Thom. 1. c. Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus

## § 43. Erfordernisse zum Eide.

12. Von Seite des Schwörenden wird zur Gültigkeit des Eides gefordert:

a) daß er persönlich entwickelt sei, von seinem Verstand und Willen freien Gebrauch zu machen vermöge, Gott erkenne und um den Eid und seine Bedeutung wenigstens im Allgemeinen wisse. Unmündige vor dem ersten Septennium ihres Lebens gelten nach natürlichem und göttlichem Rechte für eidesunfähig, wenn nicht eine frühreife Entwicklung derselben konstatiert werden kann<sup>1</sup>;

b) daß er mindestens die virtuelle Intention zu schwören habe<sup>2</sup>. Ohne diese Intention ist der Eid wenigstens pro foro interno ungültig und kein wahrer, sondern nur ein fingirter Eid. Wer sich nur äußerlich den Schein gibt, daß er schwöre, innerlich aber den Willen hat, nicht zu schwören, legt keinen wahren Eid ab, selbst wenn er eine sonst gültige Eidesformel ausspricht; ein solcher Eid ist wegen des fehlenden Willens, zu schwören, kein *actus humanus* hinsichtlich des Eides, sondern absichtliche Täuschung des Nächsten und Lüge und als solche eine schwere Sünde, überdieß eine grobe Unehreverbietigkeit gegen Gott, dessen Name zur Täuschung des Nächsten angerufen und mißbraucht wird, ein Widerspruch gegen den hauptsächlichsten Zweck des Eides, der die Bekräftigung einer Aussage und die Sicherstellung eines Versprechens ist; es kann deswegen nie erlaubt sein, in geringer oder wichtiger Sache zu schwören, ohne die Absicht zu schwören zu haben<sup>3</sup>. Würde Jemand eine lügenhafte Aussage durch einen fingirten Eid bekräftigen, dann würde er zweifach sündigen, durch die Lüge und durch den fingirten Eid. Würde der fingirte Eid einem Versprechen beigegeben, dann dürfte es nicht unerfüllt bleiben, zwar nicht auf den Titel des Eides hin, der nicht besteht, wohl aber um der Gerechtigkeit willen, näher, um ungerechten Schaden

---

dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur: hoc autem derogat dignitati personae, ut dubitetur de veritate eorum, quae dicit. Et ideo personis magnae dignitatis non convenit jurare. Propter quod dicitur. 2. qu. 5. cp. Si quis presbyter, quod sacerdotes ex levi causa jurare non debent. Tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et praecipue pro spiritualibus negotiis.

<sup>1</sup> Siehe § 42. n. 11, S. 392.

<sup>2</sup> Siehe § 41. n. 4. S. 382 f. .

<sup>3</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* 4. Cum causa licitum est, jurare, sine animo jurandi, sive res sit levis sive gravis.

abzuwenden und Aergerniß zu verhüten. Die Intention, zu schwören, kann als äußere und innere unterschieden werden, analog der Intention die Sakramente zu spenden. Die äußere Intention besteht in dem Willen, bloß die äußere Formel des Eides zu sprechen, wobei der Eid als solcher entweder positiv oder direkt von der Intention ausgeschlossen wird (*intentio externa contraria*), oder so, daß diese Abweisung nicht positiv und direkt erfolgt (*intentio externa non contraria*). Die erste Art der äußeren Intention unterscheidet sich in nichts oder nicht viel von der Intention, nicht zu schwören und kann deswegen für den wahren Eid vor Gott und vor dem Gewissen nicht genügen; auch die zweite Art äußerer Intention dürfte für den Eid vor dem gleichen Forum nicht hinreichen, so wenig als die analoge äußere Intention, ein Sakrament zu spenden, nach fast allgemeiner Annahme für genügend erachtet wird<sup>1</sup>; vor dem äußeren Forum müßte allerdings dem mit bloß äußerer Intention abgelegten Eide die Bedeutung und Rechtswirkung eines wahren Eides vielfach zuerkannt werden. Die innere Intention geht dahin, nicht bloß die Eidesformel zu sprechen, sondern auch den Eid als religiösen Akt zu setzen, was voraussetzt, daß er als solcher im Einzelnen oder wenigstens im Allgemeinen erkannt ist. Sie genügt für die Gültigkeit des Eides in jeder Form. Sie bewirkt auch, daß Formeln, welche nach ihrem objektiven Sinn eine Anrufung Gottes nicht oder nicht in rechter Weise enthalten und deswegen, abgesehen von der Intention des Schwörenden, für eine Eidesleistung sich nicht eignen, zu gültigen Schwurformeln werden;

c. daß er, inwieferne es sich nicht um einen innern, sondern äußern Eid handelt, einer Schwur-Form oder -Formel sich bediene, um Gott zum Zeugen seiner Aussage oder Zusage anzurufen. Es macht zwar die ausgesprochene Formel für sich nicht den äußeren Eid aus, wenn die Intention zu schwören fehlt; sie kann aber auch nicht umgangen werden und fehlen. Am besten eignen sich für die Schwurformel die Worte der Sprache, die in ihrem Satzverband den Sinn einer Anrufung Gottes ausdrücken und in der gleichen Intention von dem Schwörenden gesprochen werden, so daß sie der wahre Ausdruck seiner innern Gesinnung und Ueberzeugung werden. Die Worte sind indessen nicht so nothwendig, daß es ohne dieselben keinen gültigen Eid geben könnte, wenn wir absehen von solchen Eiden, für deren Ablegung das menschliche

<sup>1</sup> Vergl. dagegen Sch w a n e, l. c. S. 188. Bouquillon, l. c. n. 513.

Nicht die Formel in Worten als wesentlich zur Gültigkeit vorgeschrieben hat<sup>1</sup>. Es genügen zur Gültigkeit des Eides auch andere äußere Zeichen, die den Worten äquipollent sind, wenn sie von dem Schwörenden in der Intention, zu schwören, in Anwendung gebracht werden. So kann man schriftlich Kontrakte, wie schließen, so auch gültig beschwören. Würde Jemand in Bezug auf eine gemachte Aussage oder Zusage gefragt, ob er sie beeiide, und statt mit Ja wörtlich zu antworten, durch eine zustimmende Neigung des Hauptes sein Ja ausdrücken, so würde dieses als Eid zu gelten haben. Wenn Mehrere zu gleicher Zeit beeidet werden, dann könnte die Ableistung des Eides in der Weise stattfinden, daß Einer die Formel laut spricht, die Anderen sie anhören und am Schlusse, ohne etwas zu sprechen, ihre Hand erheben u. s. w. Es könnte durch Gewohnheit eingeführt sein, durch die Berührung des Evangelienbuches, des Krzifixes, der akademischen Scepter, durch das Erheben der rechten Hand oder ihrer drei ersten Finger, durch das Legen der Hand auf das Herz u. s. w. einen Eid zu leisten. Ein Stummer kann, wenn und soweit er durch positive Gesetze von der Eidesleistung nicht ausgeschlossen ist, durch äußere Zeichen, die von der Wort-Sprache verschieden sind, gültig einen Schwur ablegen und die aus ihm hervorgehenden Verpflichtungen auf sich nehmen. Man kann nicht sagen, bei dem Stummen genügen zur gültigen Eidesleistung Zeichen, die von den Worten verschieden sind, weil er nicht reden kann; bei jenen, die reden können, sei das Reden zur gültigen Eidesleistung gefordert. Denn es ist zwar kongruent, daß jene, die reden können, bei dem äußeren Eid sich der Sprache bedienen, wenn nicht ein anderer Modus zu Recht besteht, aber es ist nicht so wesentlich, daß ohne Worte ein Eid überhaupt nicht zu Stande kommen kann; denn wenn beim Stummen andere Zeichen als Worte an sich für den Eid genügen, dann ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch bei jedem Andern genügen, wenn sie auch inkongruent erscheinen. Je nach dem man in Worten oder in anderen Zeichen oder in beiden den Eid leistet, ergibt sich die oben angeführte Unterscheidung des mündlichen, sächlichen und körperlichen Eides<sup>2</sup>; nach dem Wortlaut der Schwurformel unterscheidet man den einfachen Zeugeneid und den Vermönschungs Eid<sup>3</sup>, den ausdrücklichen und stillschweigenden Eid<sup>4</sup>. Bei Beurtheilung der einzelnen Formeln der verschiedenen Eide hat man ebensosehr auf den objektiven Sinn der

<sup>1</sup> *Reiffenstuel*, theol. mor. tract. VI. q. 1. additio II.

<sup>2</sup> Siehe § 41. n. 6, 1.

<sup>3</sup> Siehe § 41. n. 6. 2.

<sup>4</sup> Siehe § 41. n. 6. 3.

Worte, als auf die Intention des Schwörenden zu sehen. Der einfache Zeugnißeid erfordert zu seinem Inhalt eine Anrufung Gottes; das Wort: ich schwöre, oder ein Synonymum ist nicht gefordert, bildet aber, die rechte Intention vorausgesetzt, eine gültige Formel. Sätze, die bloß narrativ enthalten, daß Gott Alles, folglich auch die Aussage, wisse, wie: Gott weiß es; er wird es offenbaren; so wahr Gott lebt; bei Gott; vor Gott u. ä., sind, abgesehen von der Intention des Schwörenden, kein Eid, können aber dazu werden, wenn der Schwörende bei ihrem Gebrauch die Intention hat, in ihnen einen Eid abzulegen<sup>1</sup>. Die Formel des Verwünschungseides kann Gutes, das der Schwörende im Fall des Meineides verlieren, oder Uebles, das ihn treffen soll, enthalten. Das im Gerichte Gottes zu verlierende Gut involvirt zugleich ein Uebel<sup>2</sup>. Bei dem Gebrauch einer solchen Formel will der Schwörende nicht, daß der Verlust des Guten oder das Uebel ihn treffe, er fürchtet es vielmehr und würde sich unglücklich fühlen, falls es ihn träfe; er will nur seiner Wahrhaftigkeit kräftigern, gesteigerten Ausdruck geben. Auf Ehr' und Seligkeit! die Strafe, der Zorn Gottes, die ewige Verdammniß soll mich treffen, wenn die Aussage unwahr ist, und ähnliche exekratorische Eidesformeln, in denen ein geistliches Uebel genannt wird, können unter Umständen Aergerniß erregen und sind deswegen zu meiden. Enthalten die Formeln nur kleinere zeitliche Güter, die zu verlieren, oder kleinere zeitliche Uebel, die zu inkurriren sind, z. B.: Ich will ehrlos, ein Dieb, Gauner sein, ich will mir ein Glied, die Hand u. s. w. abschneiden lassen, wenn sich's nicht so verhält u. ä., so sind sie, abgesehen von der besonderen Intention des Schwörenden, nicht als Eidesformeln zu betrachten, da sie weder nach dem Literal-Sinn der Worte, noch auch nach der Auffassung der Menschen eine Anrufung Gottes ausdrücken. Daraus ergibt sich, daß man auch dann, wenn Jemand in einer unwahren Aussage sich einer derartigen Formel bediente, nicht auf Meineid erkennen dürfte, falls aus den Worten des Schwörenden auch über dessen Intention entschieden werden müßte. Der Ausdruck: auf Ehr' und Gewissen,

<sup>1</sup> Rom. 1, 9. Testis est mihi Deus, cui servio; Gal. 1, 20. Quae autem scribo, ecce coram Deo, quia non mentior. II. Tim. 4, 1. Testificor coram Deo et Jesu Christo sind nur nach der Intention des Schreibenden als Eide zu betrachten.

<sup>2</sup> Ruth 1, 17. Haec faciat mihi Deus et haec addat, si non sola mors me et te separaverit. Cf. I. Reg. 14, 44. Matth. 5, 36. Per caput. II. Cor. 1, 23. Ego testem invoco Deum in animam meam. Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia.



könnte nur als Formel eines stillschweigenden Eides (*juramentum implicitum*) gelten, wenn der Schwörende ihn in dieser Intention gebraucht; an sich wird in ihm Gott nicht als Zeuge oder Bürge angerufen, sondern der so Redende und Versprechende gibt einfach zu verstehen, daß er mit Ueberlegung, mit Berathung seines Gewissens rede und verspreche;

d) daß er sich bei seinem Eide von der entsprechenden klugen Ueberlegung und Unterscheidung sowohl hinsichtlich der Wahrheit und Ehrbarkeit dessen, was eidlich zu erhärten ist, als auch hinsichtlich der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit, des Nutzens des Eides leiten lasse<sup>1</sup>. Es schließt diese Ueberlegung (*judicium*) Devotion und theologalen Glauben an Gott und seine Allwissenheit ein<sup>2</sup>; der Glaube gibt dem Schwörenden die Ueberzeugung, daß Gott, dem Allwissenden, nichts entgehen könne<sup>3</sup>; die Devotion erfüllt dessen Willen mit der nothwendigen Ehrfurcht gegen Gott. Wer ohne Ueberlegung oder mit mangelhafter Ueberlegung schwört, kann hiebei schwer oder lässlich sündigen; schwer würde er sündigen, wenn sich seine Unüberlegtheit auf den Eid selbst oder die Wahrheit, die an der Aussage oder Zusage gefordert wird, bezieht; denn in diesem Fall würde er den Eid der Gefahr einer groben Verunehrung preisgeben und sich selbst der Gefahr eines Meineides aussetzen; bezieht sich dagegen der Mangel an Ueberlegung lediglich auf die Nothwendigkeit des Eides oder die Wichtigkeit der Sache, dann ist in der Regel nur eine lässliche Sünde vorhanden, vorausgesetzt, daß eine Verachtung des Eides, ein Aergerniß, eine Gefahr des Meineides nicht vorhanden ist<sup>4</sup>. Ohne Nothwendigkeit, ohne großen Nutzen einen Eid zu schwören,

<sup>1</sup> *Jerem.* 4, 2. *Jurabis: Vivit Dominus, in veritate, in judicio, in justitia.*

<sup>2</sup> *S. Thom.* 1. c. a. 3. ad 2. dicendum, quod et devotio et fides et omnia hujusmodi, quae exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio.

<sup>3</sup> *Suarez*, 1. c. lib. I. cp. 3. n. 7. De hac autem fide merito dici posset, potius supponi ad judicium, quam in illo comprehendendi, quia *judicium prudentiae comparatur ad fidem, sicut conclusio ad principia.*

<sup>4</sup> *Suarez*, 1. c. lib. III. cp. 12. *Juramentum assertorium, cui inest veritas sufficienter cogitata et cognita, solumque deest necessitas vel utilitas, nunquam est in individuo peccatum mortale, dummodo absit contemptus. Assertio est communis omnium Theologorum et Summistarum in hac materia, quos in re clara referre necessarium non est. cp. 15. Ex solo defectu illius (judicii, scilicet in juramento promissorio), si alii duo comites servantur, nunquam incurritur culpa mortalis, sed ad summum venialis. Bouquillon, 1. c.*

selbst wenn kein böser Umstand vorhanden ist, wäre mindestens eine läßliche Sünde, weil eine Verunehrung gegen Gott vorliegt. Die Gewohnheit zu schwören, ohne zu unterscheiden, ob man wahr oder falsch schwört, ist, so lange sie freiwillig ist, d. h. durch Buße nicht revozirt wurde, ein Zustand der Todsünde, der überdieß die nächste Gelegenheit zum Meineid bietet; sie muß sub gravi gemieden, und, wenn sie schon vorhanden ist, sub gravi abgelegt werden<sup>1</sup>; die Gewohnheit, ohne hinreichenden Grund zu schwören, ist zwar, von besonderen Umständen abgesehen, noch kein Zustand der Todsünde, aber immerhin als habitus malus anzusehen und deßhalb zu beseitigen<sup>2</sup>.

13. Die Materie, das Object (objectum circa quod) des Eides bildet die Aussage oder Zusage, die durch ihn bekräftigt, verstärkt werden soll. Willeff hat gelehrt, der Eid dürfe nicht auf weltliche Dinge, sondern nur auf religiöse, kirchliche Angelegenheiten angewendet werden. Allein eine solche Beschränkung des Eides liegt in keinem Rechte vor, ist deßwegen ganz willkürlich aufgestellt worden; sie widerspricht der Lehre des heiligen Paulus<sup>3</sup>, der durch den Eid jeden Streit des Menschen beendet wissen will, wodurch weltliche Dinge nicht ausgenommen sind, und hat das Beispiel heiliger Männer gegen sich, welche sich in rein bürgerlichen Angelegenheiten des Eides bedienten, ohne daß die göttliche Offenbarung irgendwelchen Tadel über solche Eide äußert<sup>4</sup>. Die Kirche hat die Lehre des Willeff auf dem Concil von Konstanz verworfen<sup>5</sup>. Im Gegensatz zu Willeff behaupteten die Jansenisten, die in der katholischen Kirche in religiösen Angelegenheiten vorgeschriebenen Eide widersprechen

n. 559. Hinc juramentum emitti nequit nisi ex causa rationabili et cum spe fructus. Secus enim vanum est et quasi otiosum. Et hoc a theologis significatur, quando dicitur, ad liceitatem juramenti requiri iudicium. n. 560. Defectus autem iudicii seu absentia causae sufficientis ad jurandum, dummodo aliae conditiones adsint, per se non reddit juramentum graviter peccaminosum: est sententia communis theologorum.

<sup>1</sup> *Eccli.* 9, 12. Vir multum jurans implebitur iniquitate; et non discedit a domo illius plaga. 23, 9. Jurationi non assuescat os tuum; multi enim casus in illa.

<sup>2</sup> *Reiffenstuel*, l. c. n. 15.

<sup>3</sup> *Hebr.* 6, 16. et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est juramentum.

<sup>4</sup> *Genes.* 21, 23. 24; 26, 31; *I. Reg.* 20, 3; 24, 21—23. *Rom.* 1, 9. 10. *II. Cor.* 1, 23.

<sup>5</sup> *N.* 43. Juramenta illicita, quae fiunt ad corroborandos humanos contractus et commercia civilia. *Denzinger*, l. c. n. 519.

dem Geiste Gottes und der Lehre Jesu Christi, angeblich, weil dadurch die Gelegenheit zu Meineiden vervielfältigt würde. Ihre eigentliche Absicht war, durch Umgehung der kirchlichen Eide sich der Obedienz gegen die Kirche und ihr Oberhaupt zu entziehen. Der apostolische Stuhl durchschaute die Heuchelei und verwarf die hieher bezügliche Doktrin durch Papst Klemens XI.<sup>1</sup> und Pius VI.<sup>2</sup>

Ob die eidlich zu bekräftigende Aussage oder Zusage eine profane oder religiöse Sache betrifft, und diese der Vergangenheit oder Zukunft angehört, sie muß a) wahr, b) gerecht sein<sup>3</sup>.

ad a. Wahr muß der Aussage- und Zusage-Eid sein. Der Aussage-Eid ist wahr, wenn die Aussage der inneren Ueberzeugung des Schwörenden entspricht und sie getreu wiedergibt. Würde Jemand in seiner Aussage lügen, wissentlich Falsches angeben und für diese Aussage Gott als Zeugen anrufen, dann würde er einen falschen Eid, Meineid schwören, eine der größten Unbilden begehen, welche Gott, der unfehlbaren Wahrheit, zugefügt werden kann, und mit dem Zweck des Eides, der die Bekräftigung der Wahrheit ist, sich in Widerspruch setzen und seine Auktorität, soweit es auf ihn ankommt, destruiren. Jede eidliche Aussage, der es an Wahrheit gebricht, ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen für eine schwere Sünde zu betrachten<sup>4</sup>. Eine *parvitas materiae*, welche aus der an sich schweren Sünde eine läßliche

<sup>1</sup> Prop. 101. Paschasii Quesnelli damn. Nihil spiritui Dei et doctrinae Jesu Christi magis opponitur, quam communia facere juramenta in Ecclesia; quia hoc est multiplicare occasiones peierandi, laqueos tendere infirmis et idiotis, efficere, ut nomen et veritas Dei aliquando deserviant consilio impiorum.

<sup>2</sup> Auctorem fidei. 28. Aug. 1794. de juramentis. 75. Doctrina, quae perhibet, beatis temporibus nascentis Ecclesiae juramenta visa esse a documentis divini praeceptoris atque ab aurea evangelica simplicitate adeo aliena, ut ipsummet jurare sine extrema et ineluctabili necessitate reputatus fuisset actus irreligiosus, homine christiano indignus; insuper continuatam Patrum seriem demonstrare, juramenta communi sensu pro vetitis habita fuisse; indeque progreditur ad improbanda juramenta, quae curia ecclesiastica, jurisprudentiae feudalis (ut ait) normam secuta, in investituris et in sacris ipsis Episcoporum ordinationibus adoptavit; statuitque adeo implorandam a saeculari potestate legem pro abolendis juramentis, quae in curiis etiam ecclesiasticis exiguntur pro suscipiendis muniis et officiis, et generatim pro omni actu curiali: falsa, Ecclesiae injuriosa, juris ecclesiastici laesiva, disciplinae per canones inductae et probatae subversiva.

<sup>3</sup> Jerem. 4, 2. Jurabis: Vivit Dominus, *in veritate*, in judicio, *in justitia*.

<sup>4</sup> Siehe § 47. n. 32.

machte, ist hier unzulässig; nur wegen mangelnder Abvertenz könnte eine solche Abminderung stattfinden. Wenn die unwahre Aussage, abgesehen von dem Eide, nur eine läßliche Sünde ist, z. B. eine Scherzlüge, so würde durch den zur Befräftigung beigefügten Eid eine Todsünde begangen<sup>1</sup>. — Der Schwörende muß sicher und klug glauben, daß seine Aussage wahr ist, d. h. mit der Wirklichkeit übereinstimmt; er darf sich nicht von bloßen Vermuthungen, Konjekturen leiten lassen und eine so gewonnene Kenntniß für absolut gewiß ausgeben<sup>2</sup>. Wenn Jemand bona fide etwas Falsches beschwört, ist er nicht meineidig, wohl aber, wenn er objektiv Wahres, das er für falsch hält, eidlich bekräftigt, oder wenn er eine von ihm in Zweifel gezogene Wahrheit eidlich für sicher und wahr ausgibt, oder wenn er in Abrede stellt, etwas gethan zu haben, wiewohl er der Auftraggeber dafür war, oder wenn er eidlich angibt, Augenzeuge gewesen zu sein, ohne daß dieses richtig ist. — Der Schwörende muß die Worte, deren er sich bedient, nach ihrer gewöhnlichen Bedeutung oder in dem Sinn, den sie unter den gegebenen Umständen haben, gebrauchen. Restriktion ist die Beschränkung einer Behauptung oder Verneinung, die äußerlich oder innerlich vorgenommen werden kann (*restrictio expressa, mentalis*). Die innerliche oder Mental-Restriktion wird als reine und nicht reine unterschieden, je nachdem sie nach Außen gar nicht erkannt, oder aus den Umständen erschlossen werden kann; Nequivokation oder Amphibologie ist der Gebrauch von Worten, die eine zwei- oder mehrfache Bedeutung haben und einen mehrfachen Sinn zulassen. In der nicht reinen Mental-Restriktion haben die vom Redenden gebrauchten Worte nur Einen Sinn, der, von dem gewöhnlichen abweichend, aus den gegebenen besonderen Umständen erkennbar ist; in der Nequivokation lassen die gebrauchten Worte in einem doppelten oder mehrfachen Sinn sich verstehen; beide können jedoch in verschiedener Weise dazu dienen, die Wahrheit erlaubt geheim zu halten, wenn suffiziente Gründe für solche Geheimhaltung vorhanden sind. Es ist niemals erlaubt, in seiner Aussage sich einer reinen Mental-Restriktion, die einer Lüge gleichkommt, zu bedienen und sie eidlich zu erhärten;

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* n. 24. *Invocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.*

<sup>2</sup> *S. Thom.* 1. c. q. 89. a. 3. *Bouquillon*, 1. c. n. 531. 532. *Ceterum major certitudo generatim necessaria est ad jurandum, quam ad simpliciter affirmandum.*

letzteres wäre der Sünde des Meineides gleich zu achten<sup>1</sup>. Dagegen kann es unter Umständen erlaubt und Pflicht, aber auch untersagt sein, sich einer nicht reinen, sondern erkennbaren Mental-Restriktion in seiner Aussage zu bedienen und sie eidlich zu bekräftigen. Wenn eine hinreichende gerechte Ursache oder eine Pflicht vorhanden ist, eine Wahrheit vor dem Mitwissen Anderer, die dazu nicht berechtigt sind, verborgen zu halten, dann ist es erlaubt, unter Umständen Pflicht, durch nicht reine Mentalrestriktionen und zweideutige Worte die Wahrheit in seiner Aussage zu verdecken, da dessen Aussage immerhin wahr ist, d. h. der inneren Uezeugung des Redenden entspricht. Man kann, ohne in der Aussage unwahr zu sein, im Sinn des Fragenden antworten<sup>2</sup>; man kann eine Amphibologie an sich in bestimmtem Sinn gebrauchen und hiebei den Irrthum des Nächsten zulassen, ohne ihn zu beabsichtigen<sup>3</sup>. Wer sich z. B. nicht selbst freiwillig zum Eide erbot, sondern ungerecht oder nicht legitim dazu gedrängt wurde, würde nicht sündigen, wenn er sich in seiner Aussage doppelsinnig ausdrückte, vorausgesetzt, daß eine gerechte Ursache, die Pflicht für ihn vorhanden war, die Wahrheit geheim zu halten. Wenn der Beichtvater von wein immer über die Sünden des Pönitenten, welche er in der Beicht gehört hat, gefragt wird, müßte er, um das Beichtgeheimniß zu bewahren, sagen und eidlich bekräftigen, er wisse sie nicht, nämlich als gewöhnlicher Mensch in einer mittheilbaren Kenntniß. Ist dagegen keine Pflicht oder kein hinreichender gerechter Grund vorhanden, die Wahrheit verborgen zu halten und als Geheimniß zu bewahren, dann ist es auch nicht erlaubt, doppelsinnig oder in nicht reiner Mentalrestriktion in seiner Aussage sich auszudrücken und sie eidlich zu verstärken<sup>4</sup>. Wer sich freiwillig zum Eide anbietet oder legitim, z. B. von der kompetenten Obrigkeit, von dem juridisch fragenden Richter dazu

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* 26. Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.

<sup>2</sup> Vergl. *Joann.* 7, 8. *Marc.* 13, 32.

<sup>3</sup> *Joann.* 2, 19.

<sup>4</sup> In der von Papst Innocenz XI. verworfenen These 27.: Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honores, res familias tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa, werden ungenügende Gründe zum erlaubten Gebrauch doppelsinniger Ausdrücke angegeben.

aufgefordert wurde, muß im Sinn der Frage antworten und darf sich zweideutiger Ausdrücke nicht bedienen, und eine nicht reine Mental-Restriktion nicht in Anwendung bringen<sup>1</sup>. — Der Zusage-Eid ist wahr, wenn der Schwörende im Augenblicke des Eides den Willen, zu schwören und etwas zuzusagen, hatte (*veritas dicti sive intentionis*), und darin stimmt er mit dem Aussage-Eid überein; und wenn er, was er zugesagt hat, seiner Zeit nach Art und Weise der Zusage erfüllt und in Ausführung bringt (*veritas facti sive executionis*). Der Zusage-Eid, dem im Augenblicke der Eidesleistung die Wahrheit des Wortes fehlt, weil der Schwörende ungeachtet seiner Aussage den Willen hat, sein Versprechen nicht zu erfüllen, ist Lüge, Meineid und deshalb stets eine schwere Sünde, es mag die im Eide genannte Sache wichtig oder unwichtig sein, weil in jedem Fall eine große Verunehrung Gottes als der ersten Wahrheit, ein zweckwidriger Mißbrauch des Eides vorliegt<sup>2</sup>. Dieser Sünde würde sich schuldig machen, wer im Augenblicke des Zusage-Eides, den er unbedingt ablegt, mit Grund bezweifelt, ob er das Versprechen seiner Zeit werde erfüllen können, oder mit Sicherheit erkennt, daß ihm die Leistung des Versprochenen physisch oder moralisch unmöglich sein wird. Hat der Zusage-Eid eine Sache, die ohne Sünde nicht ausgeführt werden kann, zum Inhalt, z. B. ungerechte Tödtung des Nächsten, dann ist er sündhaft, es mag der Wille der Ausführung vorhanden sein oder nicht. Im ersten Fall begeht er eine Sünde der Art, zu der sich die unerlaubte Leistung qualificirt, hier Mord oder Tödtschlag, im zweiten Fall Meineid; dessen ungeachtet befindet er sich nicht im Zustand eines perplexen Gewissens, da er durch Unterlassung des Zusage-Eides beide Sünden meiden kann. Fehlt dem Zusage-Eid die Wahrheit der That oder Ausführung, dann liegt eine Sünde vor, die als Eidbruch bezeichnet wird, die, ähnlich dem Meineid, eine Sünde gegen die Religion ist, überdies aber vielfach eine Verletzung der pflichtgemäßen Tugend der Treue einschließt, so oft nämlich ein an sich schon obligirendes Versprechen unerfüllt bleibt (*juramentum confirmatorium*, zum Unterschied von *juramentum per se stans*). Ob Meineid und Eidbruch sich specifisch

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* 28. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum.

<sup>2</sup> *Suarez*, l. c. Lib. III. ep. 16.

von einander unterscheiden, ist kontrovers; von einigen Theologen wird es behauptet, von andern negirt<sup>1</sup>.

ad b) Gerecht muß der Aussage- und Zusage-Eid sein. Hinsichtlich des Aussage-Eides ist der Inhalt einer Aussage und diese selbst zu unterscheiden; jener könnte entfernte, diese nächste Materie des Eides genannt werden, wie in der Buße die Sünden die entfernte, das reumüthige Sündenbekenntniß die nächste (Quasi) Materie bilden. Bei dem Aussage-Eid wird gefordert, daß die Aussage, die *materia proxima*, gerecht, ohne Sünde, nicht unerlaubt sei, während die gleiche Forderung hinsichtlich des Inhaltes der Aussage, der *materia remota*, nicht gestellt wird. Wenn der Richter legitim dem Zeugen den Aussage-Eid auferlegt hinsichtlich des Diebstahls, Ehebruchs, Mordes, deren Augenzeuge er gewesen, dann deponirt dieser über den Inhalt seiner Aussage in erlaubter Weise, wiewohl derselbe an sich unerlaubt und ungerecht ist. Wer in seiner Aussage über sich oder den Nächsten sündigt, sei es, daß er ihm die Ehre abschneidet, ihn verleumdet oder beschimpft, oder daß er unerlaubt Geheimnisse offenbart, und solche sündhafte Aussagen eidlich bekräftigt, versündigt sich auch durch den Eid; er begeht zwar keinen Meineid, weil er nicht falsch schwört, wohl aber eine Sünde gegen die Religion. War die in der Aussage begangene und eidlich bekräftigte Sünde, eine Sünde gegen uns selbst, z. B. Prahlerei, dann liegt nach der Meinung von Mehreren an sich nur eine läßliche Sünde vor; war sie dagegen eine gegen den Nächsten begangene schwere Sünde, z. B. Ehrabschneidung, und diente hiebei der Eid als Mittel, die Sünde zu vollziehen oder zu vergrößern, dann ist auch der beigehende Mißbrauch des Eides wegen der großen Irreverenz gegen Gott als schwere Sünde zu betrachten<sup>2</sup>.

Die im Zusage-Eid in Aussicht genommene Handlung oder Unter-

<sup>1</sup> Vergl. Schwane, l. c. S. 193. 204. Siehe § 47. n. 33.

<sup>2</sup> Suarez, l. c. Lib. III. ep. 12. Juramentum assertorium, cui deest tantum justitia, quatenus contra religionem est, regulariter est veniale, ex circumstantiis vero interdum potest esse mortale . . . Excipiendum tamen videtur, nisi juramentum ipsum assumatur, ut instrumentum peccandi i. e. nisi malitia ipsa pravae narrationis per juramentum augeatur, ut si quis v. gr. infamet proximum contra justitiam narrando veritatem occultam, et ut probabilius fiat infamia, juramentum adjungat. Videtur enim tunc augeri graviter malitia contra religionem et irreverentiam in Deum, ita ut hoc titulo necessarium sit circumstantiam, illam in confessione explicare; quia nomen Dei assumitur quasi instrumentum ad faciendam injuriam gravem proximo, quod gravem injuriam Dei continet.

lassung kann nur gut sein, da man Gott, den Heiligen, nur für Gutes als Zeugen und Bürgen in erlaubter Weise beiziehen kann. Wer im Zusage-Eid in Aussicht nimmt, er werde etwas Unerlaubtes, schwer Sündhaftes thun, sündigt dadurch, er mag den Willen haben, es zu verwirklichen, oder nicht: im ersten Fall zweifach, durch den Willen, das Unerlaubte, schwer Sündhafte zu thun, und durch den Eid, den er als Band der Bosheit gebraucht und dadurch Gott eine große Irreverenz zufügt; im zweiten Fall begeht er die Sünde des Meineides. Bezieht sich der Zusage-Eid auf eine Sache, die läßliche Sünde, oder indifferent, oder gut ist und nur des hinreichenden Grundes für den Eid ermangelt, dann wäre er nach Suarez, Collet, Busenbaum, Reiffenstuel, Voigt u. A. nur eine läßliche Sünde, wiewohl in ungleichem Grade, wenn nur jedes Aergerniß, jede Gefahr des Meineides, alles, was für Gott kontumelios erscheint, beseitigt ist, weil in diesem Falle keine große Vernehrung Gottes vorliege; während der hl. Alphons und Andere mit größerer Wahrscheinlichkeit behaupten, es liege hier eine große Irreverenz gegen Gott vor, und es müsse deswegen eine schwere Sünde angenommen werden<sup>1</sup>. Ein Zusage-Eid, der sich auf etwas Unerlaubtes, das schwer oder läßlich sündhaft ist, auf Indifferentes, auf etwas, was nicht besser ist als sein kontradiktorisches Gegentheil und dieses hindert, bezieht, kann eine verpflichtende Kraft nicht nach sich haben<sup>2</sup>.

14. Zum Eide wird gefordert, daß derselbe unter Anrufung des wahren Gottes abgelegt wird. Der Eid ist ein Akt der höchsten Gottesverehrung, die nur dem wahren Gott zusteht<sup>3</sup>; nur der wahre Gott kann auf unfehlbare Weise Zeuge für eine Aussage und Bürge für eine Zusage sein, wie es der Zweck des Eides verlangt. Ein Eid, in welchem ein falscher Gott angerufen wird, ist kein Eid<sup>4</sup>, sondern eine

<sup>1</sup> Theol. m. l. c. III. II. n. 146, s. „Venialiter autem peccat, qui jurat, facere rem venialiter malam, aut vanam aut inutilem aut frivolum: cum ibi levis tantum irreverentia censeatur.“ . . Sed magis mihi arridet sententia opposita, quam tenet Elbel, Märch. Turr. etc., quia non levis, sed gravis irreverentia videtur, invocare Deum in testem ac fideiussorem peccati, quamvis levis. Cf. Müller, l. c. Lib. II. t. II. § 60. n. 4. p. 203. Bouquillon, l. c. n. 551.

<sup>2</sup> Cap. Quanto de jurejurando. Juramentum non fuit institutum, ut esset vinculum iniquitatis. Reg. 58. juris in VI. Non est obligatorium contra bonos mores praestitum juramentum.

<sup>3</sup> Deut. 6, 13. Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies ac per nomen illius jurabis. 10, 20. Jerem. 4, 2. Jurabis: Vivit Dominus.

<sup>4</sup> Siehe n. 2. 11.



Lästerung Gottes, ein Akt der Abgötterei, der nur das Aeußere eines Eides an sich hat; er kann zwar nach der Intention des Schwörenden und auf Grund seines irrigen Gewissens und um die gegen den Nächsten kontrahirten Pflichten nicht unerfüllt zu lassen, obligiren, aber er entbehrt des inneren Wesens des Eides und ist daher untersagt<sup>1</sup>. Wenn Jemand, von dem vorausgesetzt wird, er werde bei einem falschen Gott schwören, aus wichtigen Gründen zum Eide veranlaßt werden müßte, dann dürfte man ihn nie auffordern, bei dem falschen Gotte den Eid abzulegen, sondern dieses höchstens zulassen. Der wahre Gott kann explicite und implicite, d. h. an sich und durch Nennung einer Kreatur, die mit Gott innigst zusammenhängt und zu ihm hinführt, angerufen werden. Letzteres kann geschehen auf dem Wege der einfachen Contestation, indem man eine Kreatur nennt, die tropisch, in Weise einer Metonymie für Gott steht, z. B. Himmel und Erde, eigentlich die Wohnung und das Werk Gottes im Sinne von Gott, dem Schöpfer<sup>2</sup>; das Evangelium im Sinne von seinem Urheber, des Kreuz im Sinne von demjenigen, der am Kreuze uns erlöste u. s. w.<sup>3</sup>; oder auf dem Wege der Exsekration, indem der Schwörende oder nach seiner Intention eine ihm nahestehende Person durch Gott ein Gut verlieren, ein Uebel erleiden soll, falls der eidlischen Aussage oder Zusage die Wahrheit fehlte<sup>4</sup>, wodurch in keiner

<sup>1</sup> *Exod.* 23, 13. Et per nomen externorum deorum non jurabitis neque audietur ex ore vestro.

<sup>2</sup> *Deut.* 34, 26; 30, 19. *Matth.* 5, 34—35.

<sup>3</sup> *Lessius*, l. c. d. II. n. 10. Potest creatura spectari secundo, ut in ea elucet vel apprehenditur numen divinum. Si secundo modo consideretur, ut continens singulari modo et simul quodammodo involvens divinum numen; sic per illam est juramentum. Hoc modo, qui jurat per coelum, censetur jurare per eum, qui in coelo habitat; qui per terram, per illum, qui terram suspendit de nihilo, cui ipsa instar pedum scabelli; qui per templum, per eum, qui ibi colitur, ut patet *Matth.* 23. ubi Dominus corrigit errorem judaeorum, qui putabant, juramenta per creaturas (ut per templum, altare) non obligare, nisi essent tales, quae servirent eorum commodis: ut per aurum templi, per donum, quod altari imponitur. Sic dum juramus per Evangelia, intelligimus simul eorum auctorem; dum per Crucem, Crucifixum; per reliquias Sanctorum, numen divinum ibi singulari modo assistens et in sanctis habitans. Hoc modo si quis Deum in omni re norit contemplari, per omnem creaturam jurare potest, quia ipse omnium viventium vita et omnium existentium esse et fundus essentialis, sustentans et assiduo influxu conservans. Non tamen solemus jurare per res viles vel sordidas, ob speciem indecentiae; sed solum per nobiliores, in quibus manifestius elucet, quaeque absque indecentia adhiberi possunt.

<sup>4</sup> *Gen.* 42, 15. 16. Per salutem Pharaonis. II. *Cor.* 1, 23. Ego autem testem Deum invoco in animam meam.

Weise die Gott zustehende Ehre auf eine Kreatur übertragen wird<sup>1</sup>. Sieht man bei der Kreatur von ihrer Beziehung zu Gott, nach der sie zu einem stillschweigenden Eid dienen kann, ab, dann kann sie zur Zeugenschaft entweder gar nicht, oder nicht in der Weise, wie Gott, die erste Wahrheit, im Eide zur Zeugenschaft dient, beigezogen werden. Die unvernünftige Kreatur, die nichts erkennt, kann eben deswegen nichts bezeugen und vernünftiger Weise nicht als Zeuge angerufen werden. Be-theuerungen durch Berufung auf Thiere, Pflanzen, Steine, die in der Geschichte z. B. von Sokrates, Rhadamanthus, dem Seher Lampon, Zeno von Citium u. s. w. erwähnt werden, dienten mehr zur Verhöhnung des Götterglaubens und als Aussagen, die nicht im Ernste gemeint waren<sup>2</sup>. Unter den vernünftigen Wesen können die abgefallenen Engel nicht als Zeugen angerufen werden, weil man von der falschen Voraussetzung ausginge, daß sie die Wahrheit sagen, während sie lügen, der Vater der Lüge sind und die Menschen durch Lüge zu verderben suchen<sup>3</sup>, abgesehen davon, daß es unzulässig ist, mit ihnen in Gemeinschaft zu treten oder ihnen irgend welche Ehre zu erweisen. In gleicher Weise ist es unzulässig, einen verstorbenen Ungläubigen, z. B. Muhamed oder einen außer der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen als Zeugen anzurufen oder zu gebrauchen. Die Menschen auf Erden können als Zeugen dienen, aber ihr Zeugniß ist nicht unfehlbar, wie das Zeugniß Gottes, auf welches wir uns im Eide beziehen. Nur die guten Engel und Heiligen im Himmel, in wieferne sie Gott schauen und in ihm die vollkommenste Erkenntniß auch unserer Aussagen und Zusagen haben, können als vollgiltige Zeugen fungiren; ihre Anrufung ist ein Akt der Dulie, wenn nicht ihr Zeugniß im Sinn eines *juramentum implicitum* aufzufassen ist.

15. Von Seite dessen, der den Eid zu verwalten und dem Nächsten aufzuerlegen hat, ist nothwendig, daß er mit Ueberlegung vorgehe, die Sache prüfe, ob sie wichtig genug sei, um daraufhin eine Beeidigung vorzunehmen. Mit Recht wird der Eid in bürgerlichen und kirchlichen Angelegenheiten gefordert, beziehungsweise geleistet, so oft es sich um

<sup>1</sup> Suarez, l. c. I. cp. 5. n. 4. Per talem jurandi modum non defertur divinus honor creaturae, sed ipsi Deo, neque assumitur ibi nomen creaturae, ut creatura est, sed ut per eam tacite invocatur nomen Dei; et haec doctrina communis est theologorum.

<sup>2</sup> Vergl. Marx, l. c. S. 13. A. 1.

<sup>3</sup> Joann. 8, 44.

eine Sache handelt, in Bezug auf welche großes Interesse besteht, daß alle Täuschung, jeglicher Verdacht von Untreue ferne gehalten wird. Der Eid ist eingesetzt, um den Menschen in Bezug auf das, was aus- und zugesagt wird, gegenseitige Sicherheit zu geben. Wo der öffentliche oder Privatnutzen diese Sicherheit verlangt, ist eine gerechte Ursache zum Eide vorhanden. So werden mit Recht beeidet Beamte, die zur Treue gegen ihren Fürsten, zum Gehorsam gegen die Gesetze, zur Erfüllung ihrer Berufsobligationen in Pflicht genommen werden, da von ihrer Amtsführung der Bestand der Gesellschaft, ihr Frieden und Wohlergehen bedingt ist; nicht minder die dem Militärstand angehörenden Personen; die Diener der Kirche, denen ihre Aemter zur Verwaltung anvertraut sind; ferner Zeugen, die im Kriminal- oder Civil-Prozeß zu deponiren haben. Wer den Nächsten um einer gerechten Ursache willen zum Eid auffordert, sündigt nicht, vorausgesetzt, daß er nicht wußte, daß derselbe falsch schwören werde. Dagegen begeht eine schwere Sünde, wer den Nächsten zum Meineid verleitet; er kooperirt zu dieser Sünde als Auftraggeber. Ein Privatmann dürfte den Nächsten, von dem er mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit annimmt, er werde falsch schwören, nicht zum Eide auffordern, selbst dann nicht, wenn er ihn schon zum Meineid disponirt weiß. Ein Richter hingegen, der als öffentliche Person einer Partei den Eid auferlegt, sündigt nicht, wenn er ihr denselben auferlegt, ob schon er weiß, daß sie nicht recht oder falsch schwören wird, wenn er nur voraus vor dem falschen Eid gewarnt und zweckmäßig und eindringlich von ihm abgemahnt hat.

#### § 44. Zweck und Wirkung des Eides.

16. Der nächste und unmittelbare Zweck, dem der Eid nach seiner Einsetzung zu dienen hat, ist die Bekräftigung der Wahrheit in einem zweifelhaften Fall. Jenen, welche die Wahrheit nicht genugsam erkannt haben, soll sie sicher gemacht werden, und dieses erreicht der Eid, indem er in Weise einer *causa efficiens* wirkt; die durch den Eid verstärkte Wahrheit tritt in ein helleres Licht, da sich der Eid zur Aussage, wie die Form zur Materie verhält<sup>1</sup>. Diesen Zweck gibt der hl. Paulus an, indem er schreibt: Aller Widerrede unter den Menschen Beendigung zur

<sup>1</sup> Suarez, l. c. I. I. cp. VI.

Bestätigung ist der Eid<sup>1</sup>. Wer bei der Eidesleistung nur diesen Hauptzweck, die Wahrheit sicher zu stellen, im Auge hätte, ohne ausdrücklich an die Gott gebührende Verehrung zu denken, würde nicht sündigen, nur dürfte er den Zweck, Gott zu ehren, nicht ausdrücklich ausschließen. Mit dem Hauptzweck, die Wahrheit zu bekräftigen, verbindet sich nothwendig ein zweiter, Gott die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Um ihn zu erreichen, muß in der Eidesleistung alles ferne gehalten werden, was gegen die Gott gebührende Ehre wäre. Im Eide selbst, in dem wir auf das Zeugniß Gottes uns berufen, um unsere Aussage zu verstärken, ist eine religiöse Verehrung gegen Gott gegeben, da wir ihn thatsächlich für besser und größer halten, als uns, und seiner Allwissenheit und Treue unsere Huldigung ausdrücken<sup>2</sup>. Wenn auch das, was den Eid veranlaßt, nicht nothwendig zur Religion gehört, da auch bürgerliche Angelegenheiten beeidigt werden können, so ist dagegen dasjenige, was uns veranlaßt, im Eide die rechte Art und Weise einzuhalten und den Erfordernissen zu ihm zu entsprechen, beim wahren Gott, in Wahrheit und Gerechtigkeit und mit Ueberlegung zu schwören u. s. w., ein religiöses Motiv, was genügt, den Eid selbst zum religiösen Akt zu machen. Als religiöser Akt gehört er der höchsten Gottesverehrung an<sup>3</sup>.

17. Die dem Zwecke des Eides entsprechenden Wirkungen stellen sich als Obligationen oder Pflichten, theils für den Schwörenden, theils für Andere dar.

18. Die Pflichten des Schwörenden sind andere im assertorischen, andere im promissorischen Eide. In jenem hat der Schwörende seine Aussage überlegt und gerecht zu machen und mit der der Vergangenheit oder Gegenwart angehörenden Thatsache, über die er sich äußert, beziehungsweise mit seinem Bewußtsein um sie, mit seiner inneren Ueberzeugung in Einklang zu bringen, ohne daß ihm eine weitere Obligation, eine Leistung, die in der Zukunft erfüllt werden müßte, auferlegt wird (*veritas dicti*); in diesem hat er nicht bloß die Wahrheit seiner Aussage, die den Willen, sich zur Erfüllung der Zusage zu verpflichten, einschließt, zu betheiligen, sondern er übernimmt auch die Pflicht, in der Zukunft seine Zusage zu verwirklichen und durch die That wahr zu machen (*veritas facti*)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Hebr. 6, 16. *Omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum.* S. Thom. 1. c. a. 1. a. 4. ad 3. a. 5. ad 1. n.

<sup>2</sup> Hebr. 6, 16. *Homines enim per maiorem sui jurant.*

<sup>3</sup> Bouquillon, 1. c. n. 571. <sup>4</sup> Siehe § 41. n. 5. S. 384.

19. Es ist eine auf die hl. Schrift sich stützende Glaubenslehre, daß der Zusage-Eid, sowohl jener, der für sich besteht, als jener, der bekräftigend ist, die Pflicht mit sich führt, die Zusage zu erfüllen. Beweis hiefür ist das Wort des Herrn, in welchem er das Gesetz des alten Bundes über den Zusage-Eid in dem Ausdruck zusammenfaßt<sup>1</sup>: „Du sollst dem Herrn deine Eide erfüllen.“ In dem für sich bestehenden Eid erwächst die Pflicht der Leistung der Zusage lediglich aus dem Titel der Religion, auf Grund des Eides, und ist Gott gegenüber zu erfüllen; in dem bekräftigenden Eide entsteht die genannte Pflicht aus dem zweifachen Titel der Religion und zugleich der Gerechtigkeit, und besteht sowohl gegen Gott, als denjenigen Menschen, welchem als Promissar das Versprechen gemacht wurde. Beide Arten des Zusage-Eides begründen demnach eine religiöse Pflicht; bei dem für sich bestehenden Zusage-Eid ist sie einzig vorhanden; bei dem bekräftigenden Zusage-Eid verbindet sie sich mit der schon bestehenden Gerechtigkeitspflicht, ohne sie der Spezies zu entziehen, die sie ohne den Eid hatte. Der Eid ändert nichts an dem Vertrag, dem er beigegeben wurde, sondern bekräftigt denselben<sup>2</sup>. Wenn demnach irgend welche eidliche Zusage auch dem Nächsten gegenüber erfüllt wird, so ist diese Leistung wegen ihres religiösen Charakters ein Erfüllen Gott gegenüber, ein reddere Deo. Die hier in Frage kommende religiöse Pflicht ist selbständig und unterscheidet sich von jener, die aus dem Gelübde entspringt; sie ist die ex genere suo schwer obligirende<sup>3</sup>. Wer demnach eine eidliche Zusage, die zu ihrem Inhalt eine wichtige Sache hat, ganz oder in einem bedeutenden Theile unerfüllt ließe, würde nach

<sup>1</sup> *Matth.* 5, 33. *Iterum audistis, quia dictum est antiquis: Non perjurabis; reddes autem Domino juramenta tua. Lev.* 19, 12. *Exod.* 20, 7. *Num.* 30, 3. *Ps.* 15; 23.

<sup>2</sup> *Juramentum sequitur naturam actus, cui adjungitur.*

<sup>3</sup> Auf die Frage, ob die Obligation des Eides oder Gelübdes ceteris paribus größer sei, werden verschiedene Antworten gegeben. Die Kanonisten sagen, beide seien gleich; der hl. Thomas scheint zu lehren, das Gelübde verbinde mehr als der Eid; ihm folgten Rajetan, Soto, Sylvester, die Summisten. Andere, besonders Medina, behaupten das Umgekehrte. Suarez unterscheidet zwischen dem Aussage- und Zusage-Eid und behauptet, die Obligation, die aus dem Aussage-Eid für den Schwörenden hervorgeht, sei größer als jene, welche aus dem Zusage-Eid entspringt, weßwegen Verletzung des Aussage-Eides eine größere Sünde sei als jene des Zusage-Eides, da in jener ein negatives, in dieser ein positives Gebot übertreten wird; es obligire das Gelübde mehr als der Zusage-Eid, in wieferne aus diesem eine in der Zukunft zu erfüllende Obligation hervorgeht, weßwegen Eidbruch eine geringere Sünde sei als Verletzung des Gelübdes; dagegen sei die Obligation des Aussage-Eides größer als die des Gelübdes.

der übereinstimmenden Lehre der Theologen eine schwere Sünde begehen. Kontrovers dagegen ist die Frage, ob die Verletzung einer eidlichen Zusage, welche nur einen unbedeutenden Gegenstand betrifft, oder ihre Nichterfüllung in einem nur kleinen Theile eine läßliche Sünde sei: die Einen negiren dieses, mit dem hl. Thomas, Cajetan, Gregor von Valencia, Lessius, Perrone, Bouquillon, dem Katechismus Romanus und berufen sich darauf, daß, wie in der Verletzung des Aussage-Eides in kleinen Dingen, so in der Nichterfüllung des Zusage-Eides in kleinen Dingen eine große Irreverenz gegen Gott liege, die von schwerer Sünde nicht frei sei<sup>1</sup>. Andere dagegen behaupten mit dem hl. Antoninus, Soto, Arragon, Suarez, Antoine, Laymann, Villuart, Sanchez, es sei im gegebenen Fall eine *parvitas materiae* zulässig und auf diesen Grund hin auf läßliche Sünde zu erkennen; man könne, lehrt Reiffenstuel, vernünftiger Weise annehmen, derjenige, zu dessen Gunsten die Zusage gemacht wurde, lasse eine Kondonation wenigstens insoweit eintreten, daß eine schwere Sünde nicht mehr inkurriert wird, wodurch mindestens indirekt eine Abminderung der schweren Sünde zur läßlichen zu Stand kommt.

20. Der Zusage-Eid obligirt zu der ihm entsprechenden Leistung nur unter der doppelten Voraussetzung, daß er sich a) auf eine mögliche, sittlich gute Sache bezieht und b) mit hinreichender Erkenntniß und Freiheit abgelegt wurde.

ad a) Wer zum Gegenstande seines Zusage-Eides eine Leistung oder Unterlassung macht, die unmöglich, in sich schlecht, verboten, sittlich ganz und gar indifferent ist, ohne durch die Umstände, durch einen guten Zweck kohonestirt zu sein, dessen Eid ist in sich ungiltig und außer Stand, eine Verbindlichkeit zu erzeugen<sup>2</sup>. Er ist ungiltig und bleibt wirkungslos, wenn auch später Umstände eintreten, unter denen die in Aussicht genommene Leistung möglich würde und in erlaubter Weise erfüllt werden könnte und dadurch ein besseres sittliches Gut nicht mehr gefährdet wäre<sup>3</sup>. Hierbei ist kein Unterschied, ob die eidlich zugesagte

<sup>1</sup> Prop. damn. ab *Innoc. XI.* 24. *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.*

<sup>2</sup> C. *Quantum. X. de jurejurando.* *Juramentum non fuit institutum, ut esset vinculum iniquitatis. Reg. 58. juris in VI. Non est obligatorium contra bonos mores praestitum juramentum.*

<sup>3</sup> Reg. juris 18. in VI. *Non firmatur tractu temporis, quod initio non substituit.*

Leistung oder Unterlassung schwere oder läßliche Sünde ist, durch das natürliche oder positive, göttliche oder menschliche, Sittengesetz verboten, oder in Folge der eigenen Handlung des Schwörenden, z. B. Versprechens, Gelübdes, Eides, unerlaubt wurde<sup>1</sup>. Eine an sich indifferente Handlung, die nicht kohonestirt ist, kann in individuo nicht indifferent sein, sondern muß als läßliche Sünde betrachtet werden. Wer eine ungerechte eidliche Zusage gemacht hat, muß von Seite der kirchlichen Auktorität die Nichtigkeitserklärung einholen und für den mit dem Eide getriebenen Mißbrauch Buße thun<sup>2</sup>. Mit dem Satz: Ein Zusage-Eid, der sich auf eine unerlaubte u. s. w. Leistung bezieht, ist nicht gültig und deswegen nicht zu halten, ist nicht identisch: Ein unerlaubter Zusage-Eid obligirt nicht; Letzteres ist nicht immer wahr. Man kann nämlich bei der Leistung des Zusage-Eides sündigen und doch verbunden sein, die eidliche Zusage zu erfüllen; solches tritt jedesmal ein, so oft die Leistung dessen, was eidlich zugesagt wurde, nicht unerlaubt ist, wenn auch die Zusage gesetzlich verboten war; jede eidlich zugesagte Leistung, die ohne Sünde erfüllt werden kann, hat zu geschehen. Eine Gott gemachte eidliche Zusage, in Weise eines für sich bestehenden oder bekräftigenden Zusage-Eides, hat nur dann Geltung, wenn die durch sie begründete Leistung besser ist, als ihr kontrabiktorisches Gegentheil, während der Zusage-Eid, der in der einen oder andern Form zu Gunsten eines Menschen, einer kirchlichen oder bürgerlichen Kommunität abgelegt wurde, auch dann gilt und obligirt, wenn die Leistung nicht besser, sondern minder gut ist, als ihr kontrabiktorisches Gegentheil. Der Schwörende kann seine Leistung nur dann eigenmächtig in ein besseres Werk kommutiren, wenn er sie nur Gott, nicht auch dem Nächsten, schuldet, was bei dem beeideten Gelübde und dem für sich bestehenden Zusage-Eide zutrifft. Ist die eidliche Zusage einem Menschen u. s. w. gemacht und von diesem angenommen worden, dann könnte nur mit Einwilligung dieses Promissars als des mitbetheiligten Dritten eine Abänderung der Leistung in ein anderes, wenn auch besseres, Werk stattfinden.

ad b) Ein Zusage-Eid, welcher ohne Erkenntniß und freien Willen, wie sie für eine menschliche Handlung überhaupt gefordert werden, geleistet wurde, ist in sich nichtig und kann keine Verbindlichkeit nach sich haben. Daraus ergibt sich, daß ein Zusage-Eid nicht obligirt, der in Folge einer alle Ueberlegung raubenden Leidenschaft abgelegt wurde; ebensowenig

<sup>1</sup> Bouquillon, l. c. n. 592. p. 362 ss.

<sup>2</sup> C. 12. § 1. C. 15. X. de jurejurando II. 24. Silbernagl, l. c. S. 364.

jener, bei welchem ein Irrthum unterläuft, der sich entweder auf die Substanz der Sache oder auf wesentliche oder so beachtenswerthe Umstände bezieht, daß man annehmen kann, die Zusage wäre gar nicht geleistet worden, falls man das Richtige gesehen hätte, während ein Irrthum, welcher sich lediglich auf Nebensächliches, Accidentelles bezieht, den Eid und seine Obligation nicht irritirt. Der Zusage-Eid muß frei gewollt, überlegter Willensakt sein. Ein erzwungener Eid, zu dem der Wille in keiner Weise zustimmte, ist kein Eid und kann deswegen zu keiner Leistung obligiren. Wer nur äußerlich schwört, z. B. eine Formel spricht, ohne den Willen zu schwören, setzt nur den Schein eines Eides (*juramentum fictum*), aber nicht dessen Wirklichkeit, ein Vergehen, das Heuchelei, Lüge, Verstellung und nie ohne Sünde ist<sup>1</sup>, aber die Bedeutung und Wirkung eines Eides nicht haben kann. Zum Eid, hier Zusage-Eid, wird in Bezug auf den Willen nur der Willensakt, zu schwören, wesentlich gefordert<sup>2</sup>. Verschieden von ihm ist der Willensakt, sich durch den Zusage-Eid zu obligiren. Dieser Akt hängt mit jenem zusammen, ist von ihm bedingt und geht aus ihm hervor. Beide Akte können übereinstimmen, d. h. mit dem Willen, einen Zusage-Eid zu schwören, auch der Wille, zur beschworenen Leistung sich zu obligiren, verbunden sein. Es ist aber auch denkbar und kann wirklich werden, daß mit dem Willen, den Zusage-Eid zu leisten, der Wille, zur Leistung des Zusage-Eides sich nicht zu obligiren, in sündhafter Weise sich verbindet. Dieser letzte Wille beeinträchtigt den Zusage-Eid und seine Wirkung, die Obligation, nicht. Ungeachtet der den Zusage-Eid Leistende den Willen hat, sich nicht zur Leistung der Zusage zu obligiren, so besteht doch die Obligation; sie ist aus dem Eid entsprungen, der durch den Willen, zu schwören, gültig ist, dem gegenüber der Wille, sich nicht zu obligiren, zur bloßen Velleität herabsinkt.

Ein widerrechtlich verursachter oder ungerecht abgenöthigter Zusage-Eid verbindet, vorausgesetzt, daß die Erkenntniß und der freie Wille, zu schwören, nicht aufgehoben waren, und daß die auferlegte Leistung nicht sittlich unerlaubt ist. So gilt und obligirt ein Zusage-Eid, der aus Furcht, die nicht ungerecht eingeflößt wurde, abgelegt wurde, gleichviel ob die Furcht direkt oder indirekt auf den Eid zielte. Selbst der aus ungerecht eingeflößter Furcht abgelegte Eid hat Gültigkeit und verbindet, wenn er nur

<sup>1</sup> Prop. ab *Innocentio XI.* damn. 25. Cum causa licitum est, jurare sine animo jurandi, sive res sit levis sive gravis.

<sup>2</sup> Siehe § 43. n. 12. S. 394 f.



ohne Sünde von Seite des Schwörenden erfüllt werden kann. Wer dem Räuber eidlich versprach, er wolle ihn nicht denunciren und ihm hundert Mark geben, falls er ihm das Leben lasse, müßte das letztere Versprechen, nicht aber das erste halten. In solchen Fällen könnte in- dessen von dem Eidespflichtigen gegen den Vergewaltiger die Forderung auf Schadenersatz geltend gemacht oder auf Grund der Vergewaltigung die Relaxation oder Dispense von der Eidespflicht nachgesucht werden. Nur wenn die kompetente Obrigkeit gesetzlich einen widerrechtlich zu Stande gekommenen Akt für nichtig erklärt, wie z. B. die Kirche hinsichtlich der Sponsalien- und Ehe-Abschließung, der Ablegung der Ordens- profess erklärt hat, würde auch der beigegebene Eid nicht gelten.

21. Hinsichtlich der Interpretation der Obligation eines Zusage-Eides ist zuerst zu sehen auf die Intention des Schwörenden, der über die Tragweite der eidlich übernommenen Obligation am besten zu entscheiden vermag. Kann die Intention des Schwörenden nicht mehr ermittelt oder konstatiert werden, dann sind die Worte, in denen er den Eid ablegte, nach ihrem Sinn zu erforschen, um aus ihnen die Intention des Schwörenden zu erkennen. Jeder bekräftigende Zusage-Eid ist nach der Natur des Aktes, mit dem er in Verbindung gebracht wurde, zu beurtheilen, da er an ihm nichts änderte, sondern ihm nur die Pflicht der Religion hinzufügte<sup>1</sup>. Der Eid unterliegt in Bezug auf die Feststellung seiner Obligation der strikten Interpretation<sup>2</sup>.

Wer mit Grund zweifelt, ob er einen Eid ablegte oder bei der Ab- leistung desselben die Absicht des Schwörens hatte, ist zur Erfüllung der eidlichen Leistung nicht verbunden; wer dagegen weiß, daß er eine Eidesformel aussprach, aber zweifelt, ob er einen wahren oder Schein- Eid ablegte, von dem ist anzunehmen, daß er einen wahren Eid ablegte und deswegen zu seiner Erfüllung verpflichtet sei. Zweifelt Jemand nicht an dem Eide, sondern an seiner Erfüllung, dann ist er verpflichtet, den Eid zu erfüllen, da dessen Obligation gegen seine Freiheit im Besitz- stand sich befindet.

22. Die im Zusage-Eid in Aussicht genommene Leistung hat in der stipulirten Zeit und in der Art und Weise, wie sie versprochen wurde, in der Absicht, der aus dem Eide entsprungenen Obligation zu genügen, in Ausführung zu gelangen, damit der Verletzung des Zusage-Eides,

<sup>1</sup> Juramentum sequitur naturam promissionis vel contractus.

<sup>2</sup> C. 21. X. II. 24.

dem Eidbruch, vorgebeugt wird. Sie ist als religiöse Pflicht persönlich und kann deshalb nur durch den Schwörenden selbst erfüllt werden. Bedingte Zusage-Eide müssen erst dann erfüllt werden, wenn die angegebenen Bedingungen erfüllt sind.

23. Die aus dem Zusage-Eid entstehende Verbindlichkeit erlischt durch die Erfüllung und Ausführung dessen, was in ihm zugesagt wurde; sie kann aber auch ohne Ausführung in Fortfall kommen, aus inneren oder äußeren Ursachen, die solches bewirken.

Innere, die Obligation des Zusage-Eides aufhebende Ursachen sind gegeben, wenn eine von den allgemeinen Bedingungen, welche bei jedem gültigen Zusage-Eid gemacht oder stillschweigend vorausgesetzt werden, fehlt oder nicht mehr vorhanden ist. Jeder Zusage-Eid wird nämlich unter folgenden Bedingungen, welche selbstverständlich vorausgesetzt sind, ohne ausdrücklich beigelegt zu werden, abgelegt: 1) wenn die Leistung physisch und moralisch möglich ist; 2) wenn nicht der kompetente Obere gegen die Ausführung Einsprache erhebt; 3) wenn nicht derjenige, zu dessen Gunsten die Zusage gemacht wird, die Annahme verweigert oder auf die Leistung verzichtet; 4) wenn vor der Ausführung nicht eine bedeutende Veränderung in der Sachlage eintritt; 5) wenn der andere Theil die Treue bewahrt, was bei doppelseitigen Rechtsgeschäften Anwendung findet.

Diese Bedingungen gehören von Rechtswegen zum Zusage-Eid; sie machen den Eid nicht zum bedingten, wie Bedingungen, welche als äußere Appositionen hinzugefügt werden. Würde Jemand von diesen allgemeinen Bedingungen absehen wollen, so wäre sein Vorgehen vermessend und würde gegebenen Falles fremde Rechte beeinträchtigen. Deswegen cessirt die Obligation des Zusage-Eides a) wenn der Hauptzweck, um dessen willen er abgelegt wurde, bei der Ausführung nicht mehr besteht, oder wenn im Laufe der Zeit eine solche Aenderung der Sachlage eintrat, Umstände sich einstellten, unter deren Voraussicht man den Zusage-Eid nicht abgelegt hätte; diese Aenderung ist gegeben, wenn das Object der Zusage physisch und moralisch unmöglich, ganz indifferent wird oder nunmehr ein besseres Gut hindert; wird das Object nur theilweise unmöglich und bleibt es theilweise möglich, dann müßte der mögliche Theil geleistet werden, vorausgesetzt, daß der Gegenstand überhaupt eine Theilung zuläßt<sup>1</sup>; b) wenn das, was eidlich zugesagt wurde, ohne großen per-

<sup>1</sup> Utile non debet per inutile vitari.

sönlichen Nachtheil des Schwörenden oder Dritter nicht ausgeführt werden könnte; c) wenn der rechtmäßige Obere in kompetenter Weise die Ausführung hindert; d) wenn bei einem doppelseitigen Rechtsgeschäft der andere Kontrahent die vertragsmäßig übernommenen Pflichten unerfüllt läßt.

Außere Ursachen, welche die pflichtgemäße Erfüllung des Zusage-Eides beseitigen, sind:

1) Die Nachlassung von Seite des Donatars oder Promissars vor begangenem Eidbruch. Ist nämlich ein Zusage-Eid zu Gunsten eines Dritten gemacht und von diesem angenommen worden, dann kann dieser, und zwar nur er, zu dessen Gunsten direkt und primär die eidliche Zusage gemacht wurde, die aus demselben entstandene Pflicht der Leistung theilweise oder ganz nachlassen, da sie unter der allgemeinen Bedingung gemacht wurde, wenn er sie annimmt (§. 415). So lange der Donatar oder Promissar die Zusage noch nicht acceptirt hat, kann sie der Zusage revociren, da jener erst mit der Acceptation ein Recht auf die Leistung erwirbt, und für den Zusage den Obligation erst mit der Acceptation entsteht und in Kraft tritt; nach der Acceptation kann nur der Promissar den Nachlaß der Obligation eintreten lassen, weßwegen ohne seine Zustimmung auch die Obrigkeiten von der Obligation des Zusage-Eides nicht befreien können, wenn wir von der Irritation absehen. Es gibt eine freiwillige und nothwendige Nachlassung; letztere tritt ein, wenn der Promissar von dem kompetenten (kirchlichen) Obern zu ihrer Bornahme auf rechtliche Gründe hin gezwungen wird<sup>1</sup>. — Nur bestimmte Arten von Fällen machen eine Ausnahme; nämlich a) solche Zusage-Eide, die giltig sind, deren Ausführung dem allgemeinen Besten Nachtheil bringt; b) solche, die durch Anwendung von Furcht und Gewalt, durch Anregung von Irrthum und Betrug, durch Verursachung eines Schadens von Seite des Promissars zu Stande gekommen sind; c) solche, in Bezug auf welche Zweifel besteht, ob die versprochene Sache gut oder böse ist; d) wenn der Promissar in Folge eines gemeinen Verbrechens oder in Folge einer dem Zusage den erwiesenen Unbild sich der Leistung der Zusage aus Strafe unwürdig gemacht hat. In diesen Fällen könnte die kompetente obrigkeitliche Auktorität von der Pflicht, den Zusage-Eid zu erfüllen, entbinden, ohne daß der Promissar nothwendig seine Zustimmung erteilen müßte. Man nennt diese Art, vom Eide und seiner Verbindlich-

<sup>1</sup> C. 1. X. II. 24.

keit zu entbinden, die Relaxation<sup>1</sup>; sie kann von der kirchlichen wie bürgerlichen Obrigkeit vorgenommen werden, von letzterer nicht direkt, wohl aber indirekt, indem sie die ungerecht verweigerte Remission des Promissars supplirt, während der kirchlichen Obrigkeit, dem Papste für die ganze Kirche, dem Bischof für seine Diöcese die direkte Relaxation zusteht<sup>2</sup>. Jene Obrigkeit verfügt als solche, der der Donatar oder Promissar untersteht.

2) Die Irritation des Eides von Seite dessen, dem der Schwörende seinem Willen oder Eigenthum nach untergeben ist. Man unterscheidet eine direkte und indirekte Irritation; bei jener annullirt der Obere kraft seiner Vollmacht den Akt, den Zusage-Eid des Schwörenden; bei dieser entzieht er ihm in befugter Weise das Objekt des Zusage-Eides und hindert ihn an der dem Eide entsprechenden Disposition. Es behaupten zwar einige Theologen, wie Gregor von Valentia, Suarez, daß es hinsichtlich des Zusage-Eides eine direkte Irritation nicht gebe, wie bei dem Gelübde, sondern nur eine indirekte zulässig sei; allein andere Theologen sind, wie es scheint, mit größerem Rechte der Meinung, daß ungeachtet der Verschiedenheit des Zusage-Eides und Gelübdes gleichmäßig eine direkte und indirekte Irritation beider zulässig sei und in Anwendung gebracht werden könne<sup>3</sup>. So kann der Vater den unmündigen Kindern, der Ordensobere den Untergebenen, nach Einigen der Mann der Frau gegenüber die von ihnen gemachten und auch eidlich erhärteten Versprechen, sie mögen Menschen oder Gott gemacht werden, d. h. Gelübde sein, kraft der ihnen über den Willen der Untergebenen zustehenden potestas dominativa direkt irritiren oder annulliren und so ihre Obligation beseitigen, während Eltern die beeideten Zusagen ihrer mündigen minorennen Kinder, Dienstherrn jene ihrer Untergebenen, falls sie über deren Objekt zu disponiren haben, nur indirekt irritiren, d. h. suspendiren können.

<sup>1</sup> Silbernagl. Die Eides-Entbindung. S. 24. „Wir bestimmen daher die Relaxation als die von der kompetenten Obrigkeit aus einem gerechten Grunde geschehene Entbindung von einem zur Befräftigung eines erlaubten Versprechens oder Vertrages geleisteten Eide. Bouquillon, l. c. Relaxatio hic intelligitur remissio beneficii ex iuramento, facta, non per modum renuntiationis ab eo, in cuius utilitatem cedit res jurata, sed per modum privationis a legitima auctoritate, a qua pendet ille, in cuius favorem res jurata cedit.

<sup>2</sup> Silbernagl, l. c. S. 55 ff.

<sup>3</sup> Bouquillon, l. c. n. 619. Incertum est, utrum iuramenta irritare possint directe; locum non esse irritationi directae iuramenti propugnant Gregorius de Valentia et Suarez, qui etiam differentiam indicat inter iuramentum et votum .. oppositum tamen non pauci sustinent cum Castropalao: hi autem iuramento applicant ea omnia, quae de irritatione directa voti statuuntur; cf. n. 430—440.

3) Die Kommutation, durch die an die Stelle der eidlich zugesagten Leistung eine andere gesetzt wird, die in Weise der früheren pflichtmäßig wird; diese zweite Leistung kann im Vergleich mit der ersteren besser, gleich gut oder minder gut sein, und entweder ohne entsprechende Jurisdiktion oder mittels derselben substituiert werden. Ein eidliches Gelübde sowie ein für sich bestehender Zusage-Eid, welcher keinem Dritten als Donatar Rechte übertragen hat, können vom Schwörenden selbst ohne Dazwischenkunft eines jurisdiktionellen Aktes in eine bessere Leistung umgewandelt werden, während die Umwandlung in ein minder oder gleich gutes Werk nur durch die kirchliche Jurisdiktion vermittelt werden könnte, da in diesen Fällen eine theilweise Dispensation vorgenommen werden müßte. Eidliche Zusagen, aus denen einem Dritten Rechte erwachsen, bedürfen der Zustimmung desselben, um kommutirt zu werden, in welchem Fall ein jurisdiktioneller Akt nicht zu intercediren hat.

4) Die Dispensation oder der Nachlaß der Obligation in Folge eines jurisdiktionellen Aktes der Kirche auf einen hinreichenden Grund hin, ohne daß eine andere Leistung an die Stelle der frühern substituiert wird, wie bei der Kommutation geschieht. Diese jurisdiktionelle Dispensgewalt, deren die Kirche nicht entbehren kann, ist ihr in der Schlüsselgewalt übergeben (Matth. 16, 19); sie ist in ordentlicher Weise dem Papst und den Bischöfen eigen und wird von ihnen den Priestern, Beichtvätern delegirt; sie ist der Dispensgewalt in Gelübden ähnlich, aber nicht gleich<sup>1</sup>. Kontrovers ist, ob derjenige, der die delegirte Vollmacht hat, im Gelübde zu dispensiren, damit auch schon zur Vornahme der Dispensation in den Zusage-Eiden berechtigt sei. Suarez entscheidet sich für die affirmative Meinung und empfiehlt sie für die Praxis; der hl. Alphons bevorzugt die negative Meinung und will sie in der Praxis eingehalten wissen. Um im einzelnen Fall das Richtige zu sehen, müßte man die Intention des Delegirenden erkennen. Eine Dispense ist nur auf entsprechende Gründe hin und bei solchen eidlichen Zusagen zulässig, welche nicht einem Dritten, Promissar oder Donatar, Rechte übertragen oder erworben haben, da letztere Art von eidlichen Zusagen nur durch Remission oder Kondonation von Seite dieser Dritten, beziehungsweise durch Relaxation von Seite der kompetenten Obern ihre Obligation verlieren.

24. In früherer Zeit legte man nach den damals geltenden Gesetzen dem Zusage-Eid auch die mehr äußere Wirkung bei, daß er bürgerlichen

<sup>1</sup> S. Alphonsus, Homo ap. n. 190. Collet, l. c. p. 542.

Rechtsverhältnissen, Verträgen, die ohne Eid ungiltig waren, Rechtsgiltigkeit verlieh. Ausgenommen waren stets solche Verträge, welche nach dem natürlichen oder positiv göttlichen Rechte ungiltig waren, und die vom menschlichen Geseze um des allgemeinen Besten willen oder aus Strafe für die Kontrahenten für ungiltig erklärt wurden. Die genannte Wirkung trat nur bei solchen Kontrakten ein, welche vom menschlichen Geseze der Kirche oder des Staates zu Gunsten der Kontrahenten für ungiltig erklärt waren. Die moderne Civilgesetzgebung hat diese Wirkung des Eides für ihr Forum beseitigt. Ob bei so veränderter Sachlage den kanonischen Bestimmungen die ange deutete Rechtswirkung verbleibe, kann mit Grund bezweifelt werden <sup>1</sup>.

25. Der Schwörende gewinnt durch den Eid an Glaubwürdigkeit und Halt bei den Andern; der Argwohn und das Mißtrauen gegen dessen Wahrhaftigkeit und Treue werden besiegt und abgelegt, und der Glaube an seine Wahrhaftigkeit, das Vertrauen auf seine Treue dagegen ergänzt, aufrecht erhalten und befestigt. Was der Schwörende als vor Gott gewiß aussagt, das hat anfort als unumstößliches Recht zu gelten, welches durch keine Klage, durch kein Rechtsmittel mehr angefochten werden kann. Dadurch beseitigt er den Haß und Widerspruch, den Wortwechsel der streitenden Parteien und veranlaßt deren Annäherung und Versöhnung und vermittelt ihren Frieden <sup>2</sup>. Als Versprechens-Eid bildet er die Grundlage des Bestandes und der Aufrechthaltung der socialen Ordnung in Kirche und Staat; er erscheint als politischer Eid,

<sup>1</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 635. a) *Difficile negari potest, olim statuto auctoritatis saecularis juramento attributam fuisse vim confirmandi quosdam contractus civiles jure positivo irritos vel infirmos in bonum contrahentis.* b) *Pariter difficile negari potest, eadem vim confirmandi quosdam contractus civiles, irritos vel infirmos juramento adtributam fuisse statuto auctoritatis spiritualis.* c) *Hinc merito olim communior et communissima erat sententia affirmans, contractus, jure positivo infirmos in bonum contrahentis juramento confirmari.* d) *Verum hodie in plerisque regionibus nullum juramentum ab auctoritate saeculari vim recipit confirmandi contractus civiles jure positivo infirmos; an autem retineat juramentum vim, quam ab auctoritate spirituali habebat, praedictos contractus confirmandi, forte dubitari potest, quum adeo mutatae fuerint circumstantiae.*

<sup>2</sup> „Was Zwist entzweit, das eint der Eid.“ Sprichwort. *Hebr.* 6, 16. Cf. c. 1. c. XXII. q. 1. *Omne quod in pacis foedera venit, tunc solidius consistit, quum juramenti hoc interpositio corroborat. Sed et omne, quod amicorum animos conciliat, tunc fidelius durat, cum eos sacramenti vincula ligant. Omne etiam, quod testibus adstipulatur, tunc verius constat, cum id adjectio jurationis affirmat. Quodsi et testis deficiat, innocentis fidem sola jurandi taxatio manifestat.*

der sich auf die Ausübung oder Anerkennung der kirchlichen und bürgerlichen Jurisdiction bezieht<sup>1</sup>.

Als religiöser Akt dient er zur Verherrlichung Gottes. Daraus ergibt sich, daß ein Fehler in dem Aussage- oder Zusage-Eide nicht bloß gegen die Tugend der Wahrhaftigkeit und Treue verstoßt, sondern zugleich die Tugend der Religion verletzt.

#### § 45. Erlaubtheit des Eides.

26. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die darthun sollten, daß der Eid überhaupt unerlaubt sei, entweder, weil er in sich schlecht ist und deshalb untersagt werden müsse, oder weil er im Sittengesetz des neuen Bundes verboten wurde. Für unerlaubt hielten den Eid die Messalianer, die Pelagianer im Zusammenhang mit ihrer Läugnung von der Erbsünde und der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, einzelne Sekten der Katharer und Waldenser, Fraticellen, die Wiedertäufer, Menmoniten, die Quäcker, Kant. Die die Zulässigkeit des Eides beschränkenden Anschauungen des Willeff und der Janzenisten sind früher erwähnt worden<sup>2</sup>.

Die Unerlaubtheit des Eides wird auf folgende Weise zu begründen versucht: a) Es ist nicht möglich, daß der Mensch Gott als Zeugen für seine Aussage oder Zusage anruft; denn Gott folgt dem Ruf des Menschen nicht, wenigstens nicht regelmäßig. In allen Fällen, in denen Gott dem Menschen nicht folgt, ist Schwören so viel, als Gott eitel nennen, was in sich schlecht ist, weshalb es durch das zweite Gebot des Dekaloges untersagt ist. b) Selbst in Fällen, in denen wir Gott als Zeugen adhibiren könnten und dürften, würde es indecent sein, solches zu thun, da Gott, der in seiner Majestät alles Menschliche überragt,

<sup>1</sup> Den kirchlich politischen Eid leisten: Der Papst, der beim Antritt seines Pontifikates mehrere Konstitutionen beschwört; die Kardinäle bei ihrer Promotion; die Erzbischöfe und Bischöfe bei ihrer Konsekration, beziehungsweise beim Empfange des Pallium; die Kanoniker; die Benefiziaten; die Ordensleute; die Missionäre; die Aummen der päpstlichen Seminarien. Diesen Eid leistete der römisch-deutsche Kaiser als Schutz- und Schirmherr der katholischen Kirche. Den bürgerlich politischen Eid legen ab: der König oder regierende Fürst in Bezug auf die Verfassung des Landes; dessen Unterthanen, kirchliche und bürgerliche Persönlichkeiten, die sich verpflichten, die Staatsverfassung zu beobachten und Gehorsam gegen die Staatsgesetze zu leisten. Ueber die Geschichte der Verfassungseide in den einzelnen Ländern, wie England, Frankreich, Belgien, Deutschland, Oesterreich, Schweiz, Italien, Spanien vergl. *Bouquillon*, I. c. n. 661—714.

<sup>2</sup> Siehe § 43. n. 13.

von uns nur profanirt würde, wenn wir ihn in unseren menschlichen Angelegenheiten als Zeugen gebrauchen wollten. c) Selbst zugegeben, daß es in sich nicht schlecht sein sollte, einen Eid abzulegen in religiösen und bürgerlichen Dingen, so steht dem Eid noch der Umstand als Bedenken entgegen, daß es bei der Schwierigkeit, recht zu schwören, für das Seelenheil gefährlich ist, einen Eid abzulegen. Der Eid scheint sich wie eine Gelegenheit zur Sünde zu verhalten, die, wie die Sünde, zu meiden ist; folglich ist die Ablegung des Eides unerlaubt. d) Damit stimmt überein, daß der göttliche Heiland für die Zeit des neuen Bundes den Eid zu verbieten scheint, da er mit der jetzt zur Pflicht gemachten sittlichen Vollkommenheit nicht mehr im Einklang steht. Ebenso finden sich bei den Vätern und kirchlichen Schriftstellern Bemerkungen über den Eid, die dessen Zulässigkeit im neuen Bunde bestreiten.

27. Dem gegenüber ist als Glaubenswahrheit der katholischen Kirche festzuhalten, daß nicht jeglicher Eid der Christen unerlaubt oder verboten sei. Denn a) der Eid ist nicht in sich schlecht und deswegen durch das natürliche Sittengesetz verboten; b) der Eid ist nicht durch das christliche Sittengesetz verboten und in Folge dieses Verbotes unerlaubt geworden.

ad a. Der Eid ist nicht in sich schlecht; eine Schlechtigkeit läßt sich nicht auffinden, weder in seinem Principe, noch in seinem Object, noch in seinem Zweck, noch in den Umständen, unter denen er abgelegt wird. Beim Eide wird auf Seite des Schwörenden der Glaube an Gottes Allwissenheit und Treue vorausgesetzt; er muß mit Ueberlegung (*judicium*), mit Ehrfurcht vor Gott, nicht leichtfertig zu Werke gehen; dadurch ist er vor Fehlern behütet. Das Object des Eides muß wahr und gerecht sein, was Schlechtes ausschließt. Der Zweck des Eides ist, einerseits die Wahrheit in der Aussage zu bekräftigen, dadurch unsichere Dinge außer Zweifel zu stellen und Kontroversen zu beenden, andererseits die Verbindlichkeiten zu verstärken, die Beobachtung der Verträge, die Erfüllung der Amtspflichten einzuschärfen, unter Beiziehung der heiligsten Motive, um so den Bestand der socialen Ordnung zu sichern. Das ist aber sittlich gut und nicht sein Gegenteil. Der Eid darf nach der natürlichen (und christlichen) Moral nur unter ehrbaren Umständen geleistet werden. Eine Schlechtigkeit im Eide läßt sich nicht auffinden und namhaft machen. Deswegen hat Gott im natürlichen Sittengesetz den Eid nicht untersagt, und finden wir, wie heilige Männer, welche unter dem natürlichen Sittengesetze lebten, wie die Patriarchen Abraham, Isaac, Jakob, Moyses, David, die Propheten u. s. w., ohne Bedenken und



ohne daß sie sich dadurch irgend einer Rüge schuldig gemacht haben, vom Eide bei verschiedenen Veranlassungen Gebrauch machten. Wohl verbietet der Dekalog, den Namen des Herrn eitel zu nennen<sup>1</sup>, was in sich schlecht ist; allein darunter kann der Eid, der keine Schlechtigkeit einschließt, nicht mitverstanden werden; er ist vielmehr im alten Bund ausdrücklich gestattet<sup>2</sup>.

ad b. Der Eid ist nicht durch das christliche Sittengesetz verboten worden und in Folge dieses Verbotes unerlaubt geworden. Ein Verbot des Eides könnte in der Rede Jesu über den Eid (Matth. 5, 33—37), auf die sich der hl. Jakobus in seinem Briefe (5, 12) bezieht, gefunden werden, weßwegen eine nähere Prüfung dieser Stellen nothwendig ist. Der Heiland stellt dem Gesetz des alten Bundes über den Eid jenes des neuen Bundes über denselben gegenüber und zeigt, wie dieses höhere Forderungen enthalte. Das alttestamentliche Eidengesetz stellt er in V. 33 dar, mit den Worten: Wiederum habt ihr gehört, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht falsch schwören und du sollst dem Herrn deine Eide erfüllen<sup>3</sup>. In diesen Worten gibt der Herr an, das Eidengesetz des alten Bundes habe verboten, 1) den Aussage-Eid zu verletzen durch falsche Aussage; 2) den Zusage-Eid unerfüllt zu lassen. Diese zwei Punkte, die die Alten gehört haben, bilden die Hauptsache in der ganzen Eideslehre, gleichsam die Angelpunkte, das Fundament derselben; sie müssen auch im Eidengesetze des neuen Bundes beibehalten werden. Aber sie schließen nicht aus, daß sie in dem, was in ihnen noch nicht genau bestimmt ist, ergänzt und vervollständigt und dadurch weiter fortgebildet und vollendet werden. So enthält das einfache Verbot, verletze den Aussage- und Zusage-Eid nicht, noch keine ausdrückliche Angabe darüber, ob man vom Eide einen häufigen oder beschränkten Gebrauch machen dürfe, und ob man bei eidlicher Aus- oder Zusage seine Uezeugung schlicht und einfach zum Ausdruck zu bringen habe oder ob es gestattet sei, sich eines ausweichenden Ausdruckes oder der Mentalrestriktion zu bedienen. Nach dieser Seite hin war eine Erweiterung des alttestamentlichen Eidengesetzes möglich und für den Zustand des vollendeten Sittengesetzes relativ nothwendig. Der Heiland gibt nun in einzelnen Zusätzen zum alten Eidengesetz (v. 33) diese Erweiterung, indem er von Vers 34—36 ausdrückt, man soll nicht immer und überall schwören,

<sup>1</sup> Exod. 20, 7.    <sup>2</sup> Deut. 6, 13; 10, 20. Ps. 62, 12.

<sup>3</sup> Matth. 5, 33. Iterum audistis, quia dictum est antiquis: non perjurabis, reddes autem Domino juramenta tua.

verschiedene Eide im Munde führend, und Vers 37, man soll seiner inneren Ueberzeugung im Eidesworte schlicht und einfach Ausdruck geben, alle gegentheiligen, hievon abweichenden Versuche vermeidend. Wir geben die Worte des Herrn B. 34—36 so wieder<sup>1</sup>: „Ich aber sage euch: ihr sollt nicht schwören allwegs<sup>2</sup>, nicht bei dem Himmel, weil er der Thron Gottes ist; nicht bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist; nicht bei Jerusalem, weil sie die Stadt des großen Königs ist; und nicht bei deinem Haupte sollst du (allwegs) schwören, weil du nicht Ein Haar weiß oder schwarz machen kannst.“<sup>3</sup> In dem folgenden Vers 37 gibt er eine zweite Ergänzung des alten Eidesgesetzes, mit den Worten: „Und es sei eure (Eides-) Rede: Ja, ja; Nein, nein. Was aber mehr ist als dieses, das ist aus dem Bösen.“<sup>4</sup>

Unter der Rede, deren Beschaffenheit hier näher angegeben wird, ist nach dem Zusammenhange die Eidesrede oder, wenn wir eine Adjuration voraussetzen (Matth. 26, 63. 64.), die Eidesantwort zu verstehen. Die Worte: Ja, ja, nein, nein, lassen eine zweifache Erklärung zu, ohne daß der Sinn geändert wird. Man kann sie für die Wiederholung desselben

<sup>1</sup> Ego autem dico vobis, non jurare omnino (μη ὁμοῦσαι ὅλως), neque per coelum, quia thronus Dei est; neque per terram, quia scabellum est pedum ejus; neque per Jerosolymam, quia civitas est magni regis; neque per caput tuum juraveris, quia non potes unum capillum album facere aut nigrum.

<sup>2</sup> Omnino, griechisch ὅλως von ὅλος, alttestisch und jonisch ὅλος, von ἔλω, ich fasse zusammen, abgeleitet (siehe Pape, Handw. d. griech. Sprache II. S. 391) ist ein Universale, das zuerst konkret, dann abstrakt, letzteres besonders in der Logik gebraucht wird. Wir nehmen es hier nach seiner konkreten Bedeutung und verstehen darunter: alle Zeit und allen Raum, immer und überall. Da es von der Negation non, μη getrennt ist, so können wir es nicht als Verstärkung der Negation und in abstrakter Bedeutung nehmen, im Sinn von überhaupt nicht, ganz und gar nicht, denn so läge ein absolutes Verbot des Eides vor, was unmöglich anzunehmen ist. Wir beziehen ὅλως, konkret gefaßt, auf ὁμοῦσαι, bei dem es steht, und erhalten den Ausdruck, immer und überall schwören, im Sinn von leichtfertig, ohne hinreichenden Grund, aus Gewohnheit schwören; derartiges Schwören verbietet der Herr und ergänzt dadurch das Eidesgesetz des alten Bundes.

<sup>3</sup> Der Herr führt B. 34 und 35 drei Beispiele des juramentum implicitum (siehe § 41. n. 6.) und eines des juramentum execratorium B. 36. an. Beide Arten sind durch ihren häufigen Gebrauch so gewöhnlich und dadurch so obsolet geworden, daß man die eine oder andere Form gar nicht mehr für einen Eid hielt, wie der Herr bei Matth. 23, 16—22 bezeugt. Er lehrt nun: 1) die Bethuerungsforneln: Beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, bei meinem Haupte sind wahre Eide, und 2) er verbietet ihren leichtfertigen, unbegründeten Gebrauch, indem sich das immer und überall Schwören, das nach B. 34 verboten ist, verwicklicht hat.

<sup>4</sup> L. c. v. 37. Sit autem sermo vester: Est, est: non, non; quod autem his abundantius est, a malo est.

Wortes zum Zwecke der Verstärkung oder Versicherung einer einfachen Aussage<sup>1</sup>, oder man kann sich mit Bezugnahme auf die Parallele Jakob. 5, 12: es sei euer Ja ja und euer Nein nein, Ja, ja und Nein, nein für je einen Satz halten, in welchem das eine Ja und Nein das Subjekt, das andere das Prädikat bildet; Ja und Nein als Subjekt sind das Eideswort des Schwörenden; Ja und Nein als Prädikat sind dessen innere Ueberzeugung, mit der das Ja und Nein des Eideswortes einfach und schlicht übereinstimmt<sup>2</sup>. Es liegt die Forderung vor, im Eidesworte der inneren Ueberzeugung kurz und einfach Ausdruck zu geben, ohne die Worte zu verflauseln, weitwendig werden zu lassen, auf Schrauben zu stellen und mit Hintergedanken zu versehen. Diese Lehre wird in schönster Weise beleuchtet durch das Beispiel Jesu vor dem hohen Priester, dem er auf seine Beschwörung, zu sagen, ob er der Sohn Gottes sei, mit dem einfachen Ja antwortete<sup>3</sup>. Hat der Herr in den Worten: Eure Rede sei Ja ja u. s. w. positiv gefordert, die eidliche Aussage zum ungeschminkten Ausdrucke des Inneren und der Wahrheit zu machen, so warnt er in dem Zusatz: „was aber mehr ist als dieses, das ist vom Bösen“, negativ vor Versuchen, die von der Einfachheit der eidlichen Aussage abweichen. Unter dem, was darüber ist (τὸ περισσὸν τούτων), ist nach unserer Erklärung nicht der Eid, sondern jedwelcher Versuch, das Eideswort nicht zum einfachen, unverfälschten Ausdruck seiner Ueberzeugung und der Wahrheit zu machen, sondern diese zu verdecken, mit unerlaubter Restriktion zu äußern, zu verstehen. Solche Versuche sind vom Bösen, d. h. entweder vom bösen Willen im Innern, oder von böser Einflüsterung von Außen, oder von beiden zugleich; sie sind deswegen im Eidesgesez des neuen Bundes untersagt. — Das vom Erlöser gegebene neutestamentliche Eidesgesez wiederholt der hl. Jakobus seinen Jüngern, den Jüdenchristen, mit den Worten: „Vor Allem aber, Brüder,

<sup>1</sup> Schegg, Matthäus I. S. 461. „Ja ja, nein nein, ist die im allgemeinen Sprachgebrauch begründete Verstärkung.“ Bisping, Matth. S. 151: „Die Wiederholung des *vai* und *o* hebt das Angelegentlichste der Versicherung hervor.“

<sup>2</sup> Marx, l. c. S. 130: „Euer Ja sei auch wirklich Ja und euer Nein auch wirklich Nein: dem objektiven Ja entspreche ein subjektives Ja und dem objektiven Nein ein subjektives Nein: Die Rede sei der Sache gleich. In dieser Gleichheit besteht die Wahrheit, wie der Eid: denn ὁμοῦν ist gleich ὁμόω, vereinigen, verbinden, gleichmachen.“

<sup>3</sup> Matth. 26, 63. 64. Et princeps sacerdotum ait illi: Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus, Filius Dei. Dicit illi Jesus: Tu dixisti.

schwöret nicht, nicht bei dem Himmel, nicht bei der Erde, nicht irgend einen anderen Eid; und es sei euer Ja ja und euer Nein nein, damit ihr nicht unter das Gericht fallet.“<sup>1</sup> Auch mit diesen Worten ist nicht der Eid absolut verboten, so wenig als bei Matth. 5, 34—37, sondern nur insoweit, als durch seine Ableistung das neutestamentliche Eidesgesetz verletzt würde und die Schwörenden dem Gerichte Gottes verfielen. Um das richtige Verständniß zu gewinnen, muß der Schlußsatz, damit ihr nicht unter das Gericht fallet, auf die zwei Sätze, die vorausgehen, bezogen werden. Der Sinn des ersten Satzes: Schwöret nicht, damit ihr nicht unter das Gericht fallet, setzt voraus: Wenn ihr durch den Eid das Gericht vermeidet, d. h. das Eidesgesetz nicht übertretet, dann ist euer Eid nicht untersagt. Wenn euer eidliches Ja nicht ja und Nein nicht nein ist, dann fallet ihr unter das Gericht: damit ihr aber dem Gerichte nicht verfallet, so sei euer Ja ja, euer Nein nein, d. h. es entspreche euere eidliche Aussage schlicht und einfach und ohne Tergiversation eurer inneren Ueberzeugung und der Wahrheit.

Der Lehre Christi entsprechend bediente sich die katholische Kirche in ihrem Rechtsleben nach dem Vorgange der heiligen Apostel, welche in ihren Schriften eidliche Aussagen gebrauchten, bei verschiedenen Anlässen, wie das kanonische Recht zeigt, des Eides und verwarf die Aeußerung der Jansenisten, die ihre Eidespraxis als Mißbrauch angegriffen hatten. Nicht minder als die Kirche bedient sich auch die weltliche Obrigkeit in erlaubter Weise für die Sicherung der Staatszwecke des Eides.

28. Gegen die Eingangs aufgestellten Einwendungen gegen die Erlaubtheit des Eides, soweit sie nicht schon ihre Erledigung gefunden haben, ist zu sagen:

ad a. In der ersten Einwendung wird dem Eide eine Bedeutung unterschoben, welche er nicht hat. Wir rufen Gott an, daß er unsere Aussage oder Zusage bezeuge; aber wir erwarten nicht, daß er dieses auf der Stelle thue, durch eine neue Offenbarung oder durch ein Wunder; ein solches Verlangen wäre, wenn nicht ein besonderer Antrieß Gottes dazu veranlaßte, temerär, eine sündhafte Versuchung Gottes, ein Eid, der nicht gerecht ist. Wenn wir uns um Bezeugung unserer Aussage oder Zusage an Gott wenden, dann überlassen wir es ihm, wann und

<sup>1</sup> *Jacob. 5, 12.* Ante omnia autem, fratres mei, nolite jurare (μη ὀμνύετε), neque per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum. Sit autem sermo vester: Est, est, Non, non (ἦτοι δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ), ut non sub judicio cadatis.

wie er die Wahrheit ans Licht bringen wird, überzeugt, daß er es sicher thun wird, wenigstens am jüngsten Tag beim Weltgericht. Schon der Gedanke, Gott, der Allwissende, dessen Zeugniß angerufen wurde, wird der Wahrheit zum Siege verhelfen, verleiht dem Eide seine Wirkung, bekräftigt die Aussage und Zusage und macht sie vor ihren Zeugen im höchsten Grad glaubwürdig. Gott so zum Zeugen anrufen, ist nichts Unmögliches, Eitles, Sündhaftes, sondern erlaubt, gut, ein Akt der Verehrung Gottes<sup>1</sup>.

ad b. In der zweiten Einwendung wird die verkehrte, unwahre Voraussetzung gemacht, es werde Gott profanirt, wenn wir ihn auf menschliche Angelegenheiten beziehen: Beruht doch die ganze Heilsoökonomie des Christenthums darauf, daß wir uns Göttliches zueignen und uns so ergänzen und vollenden. Wenn wir auf dem Wege der Impetration oder durch Empfang der heiligen Sakramente uns die göttliche Gnade zu eigen machen, so schließt dieses anerkannter Weise nichts Inkonvenientes ein; wenn wir uns in unserer Aussage und Zusage auf das Zeugniß Gottes berufen, um damit unsere Wahrhaftigkeit und Treue zu verstärken, kann dieses ebensowenig unzulässig sein oder eine Profanirung Gottes enthalten.

ad c. Die in der dritten Einwendung genannten sittlichen Gefahren sind nur dann vorhanden, wenn der Eid nicht in jener Weise abgelegt wird, wie es das Sittengesetz vorschreibt; werden dagegen die vom Sittengesetz vorgeschriebenen Erfordernisse sowohl von Seite des Eidverwalters, als von Seite des Schwörenden gewissenhaft beobachtet, dann sind damit auch die angezogenen Gefahren beseitigt.

ad d. Hinsichtlich des vierten Einwandes ist bereits nachgewiesen worden, daß der Erlöser im neuen Bund den Eid nicht absolut untersagte, sondern nur das leichtfertige, unbegründete Schwören, sowie Eide, die mit unerlaubter Restriktion abgelegt werden, verboten hat. Wenn im christlichen Alterthum die Christen vor dem heidnischen Forum den Eid verweigerten, so geschah dieses, weil sie ihn unter Anrufung von falschen Göttern oder des Genius des Kaisers hätten ablegen sollen. Einzelne Väter und Kirchenschriftsteller erhoben ihre Stimme nicht gegen den Eid an sich, sondern nach dem Vorgange der Propheten des alten Bundes<sup>2</sup> gegen den Meineid, den Eid, der nicht bei dem wahren Gott oder leichtfertig abgelegt wurde oder abgelegt werden sollte.

<sup>1</sup> Siehe § 44. n. 16.

<sup>2</sup> Hoseas 4, 15. Zacharias 5, 3.

## § 46. Pflichtmäßigkeit des Eides.

29. Die Eidesleistung ist nicht bloß erlaubt, sondern unter Umständen geboten, deswegen nothwendig und pflichtgemäß. Die heilige Schrift führt wiederholt das Schwören in der Reihe solcher Kultakte auf, welche unstreitig Gegenstand eines Gebotes sein können, beziehungsweise thatsächlich sind<sup>1</sup>, wodurch der Schluß nahegelegt ist, daß auch das Schwören sich dazu eigne, Inhalt oder Objekt eines Gebotes zu werden.

Der Eid kann Inhalt eines affirmativen Gebotes werden, das nicht für immer, wohl aber unter gegebenen Verhältnissen obligirt. Das affirmative Gebot, einen Eid zu schwören, kann unbedingt oder bedingt lauten.

30. Das unbedingte Gebot, welches die Eidesleistung als Pflicht verlangt, kann entweder von dem natürlichen Sittengesetz auferlegt werden oder vom positiven menschlichen Gesetz vorgeschrieben sein oder von einer einzelnen Person (ab homine) für einen einzelnen Fall verlangt werden, ohne daß ein für alle Fälle geltendes Gesetz vorliegt. Es gibt eine Reihe von Fällen, in denen die Ablegung eines Eides das einzige Mittel ist, in wichtigen Dingen die Wahrheit zu konstatiren, einen Streit in gerechter Weise zu beenden, dem Nächsten in der Gefahr hilfreich beizuspringen. In diesen und ähnlichen Fällen legt schon das natürliche Sittengesetz die Eidesleistung als Pflicht der Nächstenliebe auf. Es kann das bürgerliche Gesetz die Leistung des Eides in bestimmten Fällen allgemein verlangen, z. B. den Diensteid der Staatsbeamten, den Fahneneid der Militärpersonen. Nicht minder schreibt die kirchliche Gesetzgebung die Eidesleistung für bestimmte Fälle vor, z. B. um die dem Majorat entsprechende Obedienz zu sichern<sup>2</sup>. Es kann ein Oberer seinen Untergebenen, der Richter den Kläger oder Angeklagten, den Zeugen in bestimmten Fällen verpflichten, ohne daß ein Gesetz allgemein, für alle Fälle gleichmäßig die Eidesleistung verlangt. In allen diesen Fällen besteht für den Untergebenen die absolute Pflicht, den ihm vom Gesetze oder von der kompetenten Obrigkeit auferlegten Eid zu leisten. Es gehört aber diese Pflicht, wie das Gebot, das sie begründet, nicht direkt

<sup>1</sup> Deut. 6, 13. Dominum Deum timebis et illi soli servies ac per nomen illius jurabis. 10, 20. Dominum Deum timebis ac per nomen illius jurabis.

<sup>2</sup> C. 4. X. de elect. I. 6. C. 2. und 4. X. de jurejur. II. 24. C. 10. X. de Maj. et Obed. I. 33.

der Tugend der Religion, sondern anderen Tugenden an; die Religion leitet nur die Ableistung des pflichtmäßigen Eides. Deshalb erscheint die Verweigerung oder Unterlassung des Eides nicht als Sünde gegen die Religion, sondern als direkte Verletzung anderer pflichtmäßiger Tugenden, wie der Nächstenliebe, des der Obrigkeit schuldigen Gehorsams, welche die Leistung des Eides auferlegen<sup>1</sup>.

31. Wenn die Leistung eines Eides pflichtmäßig ist, dann ist er in der rechten Weise und als religiöser Akt abzulegen, nach jenem Grundsatz, wenn du schwören mußt, dann schwöre bei Gott, d. h. recht, mit Ueberlegung, in Gerechtigkeit, in Wahrheit, bei dem wahren Gott<sup>2</sup>. Dieses ist das bedingte affirmative Eidesgebot, dessen Verletzung direkt eine Sünde gegen die Tugend der Religion einschließt. Dasselbe resolvirt sich in ein negatives Gebot, das für immer obligirt. Es ist nämlich niemals erlaubt, falsch, bei falschen Göttern, in Ungerechtigkeit, in Unwahrheit, ohne Ueberlegung u. s. w., zu schwören, es mag sich um den Aussage- oder Zusage-Eid handeln<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Suarez*, l. c. Lib. III. c. 1. n. 8. 9. Quae difficultas multo magis urget in praesenti, quia oratio est actus ita honestus, ut per se et propter cultum Dei appetendus sit et frequentandus, etiamsi necessitas praecisa non occurrat, actus autem jurandi licet sit honestus, non est tamen per se appetendus, sed tantum ut medium ad confirmandam veritatem, quando fuerit necessarium. Unde licet ob hanc causam ibi (Tract. IV. Lib. I. c. 29.) concluderimus, orationis praeceptum esse speciale religionis, de juramento non videtur id posse affirmari, quia tota ratio obligationis ejus est necessitas ad finem longe diversum a cultu Dei: ergo etiam tunc, cum imperatur, non praecipitur propter cultum Dei, sed propter cognoscendam vel confirmandam veritatem. Ergo ad exercitium talis actus nunquam obligat religio, sed alia virtus, licet supposita tali obligatione ex alia virtute, religio dirigat actum et obliget ad modum seu specificationem ejus. Et confirmatur, quia omissio juramenti non censetur speciale peccatum contra religionem, nec iste modus peccandi contra secundum praeceptum numeratur ab auctoribus, ut videri potest in Summistis et Navarro c. 12. a principio usque ad num. 22. Item juxta communem sensum, qui non vult jurare, cum praecipitur a iudice, non censetur sacrilegus, sed inobediens vel injustus; et qui ad defendendum innocentem vel vitandam gravem inimicitiam noluerit jurare veritatem sibi cognitam, non censebitur sacrilegus omissive, sed immisericors vel in charitate defectuosus, quia revera ille per se loquendo non deficit in cultu Dei.

<sup>2</sup> Si juraveris, jura per Deum; cf. *Jerem.* 4, 2. § 43. n. 12—15.

<sup>3</sup> *Exod.* 23, 13. Et per nomen externorum deorum non jurabitis, neque audietur ex ore vestro. *Ps.* 14, 1. 4. Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? . . . Qui jurat proximo suo et non decipit. *Ps.* 62, 12. Laudabuntur omnes, qui jurant in eo, quia obstructum est os loquentium iniqua.

## § 47. Versündigungen gegen den Eid.

32. So oft eine der Voraussetzungen oder Bedingungen fehlt, die für die erlaubte Eidesleistung gefordert werden, oder so oft das bedingte affirmative Eidesgebot verletzt wird<sup>1</sup>, und so oft ein gültiger Zusage-Eid ohne hinreichenden Grund unerfüllt bleibt, ebenso oft liegt eine Versündigung gegen den Eid vor. Als die schwersten Vergehungen stellen sich jene dar, in denen Eide ohne die Wahrheit der Aussage geschworen werden, was beim Aussage- und Zusage-Eid zutreffen kann, und solche, bei welchen die Wahrheit der That vermißt wird, was beim Zusage-Eid sich finden kann. Ein Eid ohne Wahrheit in der Aussage heißt Meineid, ein Eid ohne Wahrheit der That Eidbruch<sup>2</sup>.

33. Der Meineid<sup>3</sup> (*perjurium*, *pejurium*, aus *pejus jurium*) wird im weiteren und engeren Sinn gebraucht und als materieller und formeller unterschieden. Im weitem Sinn versteht man darunter jeden Fehler im Ablegen des Aussage-Eides, ohne daß in der Aussage nothwendig eine Lüge unterläuft; er umfaßt den eiteln, den ungerechten und den lügenhaften Eid<sup>4</sup>, welcher letzterer Meineid im engern Sinn ist. Wird Meineid im weitem oder engern Sinn ohne Ueberlegung und Freiheit abgelegt, dann heißt er materieller, wird er mit Erkenntniß und direkt oder indirekt freiwillig vollbracht, dann wird er als formeller Meineid bezeichnet; während jener sündelos ist, nimmt dieser einen sündhaften Charakter an.

34. Während einzelne Häretiker z. B. die Priscillianisten<sup>5</sup>, die Apo-

<sup>1</sup> Siehe § 46. n. 29–31.

<sup>2</sup> Siehe § 43. n. 13.

<sup>3</sup> Das Wort Meineid bedeutet seiner Zusammensetzung nach soviel als falscher Eid. Mein als Substantivum ist nämlich in allen deutschen Mundarten soviel als Fehler, Schlechtigkeit, Böses; es ist mit dem Stamm *min* verwandt, das sich noch in dem Worte *minder* erhalten hat und gering, schwach bedeutet und im Worte *Mein* in den Begriff Fehler überging. Im Althochdeutschen ist *Mein* gleich Schuld, Sünde, *unmeino* unschuldig, *Meinthat* Mißthat. Vergl. *Marr*, l. c. S. 66. A. 2.

<sup>4</sup> *Suarez*, l. c. Lib. III. ep. 2. Unde ulterius constat, quotuplex sit perjurium sic sumtum; potest enim in tria membra distingui. Primum est juramentum vanum seu superfluum praecise sumtum . . . secundum est juramentum injustum, licet sit verum, vocatur autem injustum, quomocumque sit turpe et inhonestum ex parte materiae, etiamsi in rigore contra justitiam commutativam non sit, juxta explicationem datam Lib. I. c. 3. de comitibus juramenti. Tertium est juramentum, quo mendacium confirmatur, et hoc dicitur proprie et stricto perjurium.

<sup>5</sup> *S. August.* haeres. 70. *Retract.* II. c. 60. contra mendacium. 1, 2, 18, 19. — Jura, perjura, secretum prodere noli war ihr Wahlspruch, den sie im Munde führten.



stoliker<sup>1</sup>, die Flagellanten lehrten, unter Umständen sei der formelle Meineid erlaubt, stellt die katholische Sittenlehre auf: er ist in sich schlecht und deswegen verboten, so daß er in keinem Fall erlaubt sein kann; er ist *ex genere suo toto* eine schwere Sünde und zwar eine eigenartige Sünde gegen die Religion, die sich vom Sakrilegium spezifisch unterscheidet. Er wird zwar an schwerer Sündhaftigkeit von den Gegensätzen gegen die theologischen Tugenden übertroffen und steht unter den Sünden gegen die Religion der Abgötterei und Gotteslästerung nach; allein er geht den übrigen Sünden der Irreligiosität als schwere Sünde voran und übertrifft unter den Sünden gegen den Nächsten den Ehebruch, vielleicht auch den Mord. Er läßt keine Geringsfügigkeit der Materie und auf Grund derselben eine läßliche Sünde zu<sup>2</sup>. Würde man Gott zum Zeugen einer noch so unbedeutenden Lüge, sie sei Scherz- oder Noth-Lüge, die Niemanden schadet, anrufen, man würde Gott eine verhältnißmäßig sehr große Unbill zufügen, weil man ihn so zum Zeugen einer Lüge machte, des Ansehens, die erste Wahrheit zu sein, entkleidete und dadurch den Zweck des Eides, zur Bekräftigung der Wahrheit zu dienen, verkehrte<sup>3</sup>. Der formelle Meineid im engeren Sinn kann auch im Zusage-Eid begangen werden<sup>4</sup>.

35. Der Eidbruch (*fractio juramenti promissorii*) als Verletzung eines giltigen erlaubten und wirkfamen oder obligirenden Zusage-Eides ist *ex genere suo* eine schwere Sünde, die sich, wie der Meineid, als Sünde gegen die Religion darstellt, wenn er auch die Schwere desselben nicht erreicht; er ist nicht Lüge im eigentlichen Sinn und macht Gott nicht zum Zeugen einer Lüge; er ist vielmehr Untreue, die verschiedene Grade zuläßt, eine Geringsfügigkeit der Materie und auf Grund derselben eine läßliche Sünde nicht ausschließt<sup>5</sup>. Er ist vorwiegend eine

<sup>1</sup> S. Bernardus, sermo. 65. 66. in Cantic. — Prateolus.

<sup>2</sup> Prop. damn. ab Innocentio XI. n. 24.

<sup>3</sup> Suarez, l. c. III. cp. 3. u. 4. <sup>4</sup> Siehe § 41. n. 5. § 43. n. 13.

<sup>5</sup> Suarez, l. c. lib. III. cp. 16. Probabilius est, secluso formali contemptu, non esse peccatum mortale, non implere promissionem juratam in materia levi. Hanc partem multis rationibus confirmat Navarrus supra, sed omnes sunt ex generalibus materiis petitaе possentque facile ad juramentum assertorium applicari et sicuti in illa solvuntur, ita poterunt in praesenti solvi, nisi differentia quoad hoc inter juramentum assertorium et promissorium assignetur. Haec ergo differentia quaerenda est et pro principali fundamento hujus materiae et assertionis sumenda. Hanc ergo differentiam declaro, quia non implere promissionem factam cum intentione recta, non est mendacium, sed infidelitas; ergo. qui non implet, quod recta intentione juravit, non facit Deum testem

Unterlassungssünde, während der Meineid als Begehungssünde gegen das negative Gebot „Du sollst nicht falsch schwören“ sich darstellt. Dadurch ist nahegelegt, zu behaupten, daß Meineid und Eidbruch, wiewohl sie in der heiligen Schrift und im kanonischen Recht mit dem gemeinsamen Namen *perjurium* bezeichnet werden und Sünden gegen die Religion sind, doch nicht der gleichen Spezies angehören<sup>1</sup>. Es wird allerdings die Meinung, sie seien gleichartig, als *sententia communior* bezeichnet; allein es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Meinung, welche sich für die Verschiedenartigkeit des Aussage- und Zusage-Eides ausspricht, gut begründet ist<sup>2</sup>.

36. Meineid und Eidbruch wurden als schwere Verbrechen mit den härtesten Strafen belegt. Vorchristliche Völker, wie die Ägypter und Römer, setzten die Todesstrafe oder Verstümmelung fest<sup>3</sup>, oder belegten die solcher Verbrechen Schuldigen mit bleibender Atimie, wie die Hellenen, und überließen die eigentliche Bestrafung des Mißbrauches des Eides der Gottheit<sup>4</sup>. Die mosaische Strafgesetzgebung für das auserwählte Volk Gottes ist verhältnismäßig milde; erst die jüngeren Propheten

*mendacii, sed peccat, quia infideliter agit in re promissa sub divina auctoritate. Ergo non est eadem ratio gravitatis et malitiae in utroque juramento violando, et ita poterit facile dari ratio levis culpae in juramento promissorio, quae in assertorio locum non habeat. Primum antecedens sumitur ex Divo Thoma II. II. q. 110. a. 3. ad 5. Qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi, quod promittit, non mentitur; si vero non faciat, quod promisit, tunc videtur infideliter agere, per hoc, quod animum mutat . . . Et a posteriori potest esse signum hujus diversitatis, quia mendacium dicere, nunquam potest honestari, sed mutare animum, potest honestari, ita ut non sit infidelitas, ut idem D. Thomas subdit; ergo haec infidelitas in promissis est genus peccati formaliter diversum a mendacio.*

<sup>1</sup> Es dürfte kaum richtig sein, wenn Marx, l. c. S. 68 schreibt: „Anlangend das religiöse Moment, mittels dessen der Eid allein Werth und Bedeutung erhält, ist an sich die geistliche Verletzung des assertorischen Eides der des promissorischen völlig gleich: beide sind als *violatio divinae majestatis* Todsünden und als solche gleich strafbar.“

<sup>2</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 573. *An autem juramenta, in quibus Deus tantum invocatur ut testis, specie differant a juramentis, in quibus Deus etiam invocatur ut fidejussor (supposita sc. hac interpretatione juramenti promissorii), non omnino liquet. Communior quidem sententia est, praedicta juramenta ejusdem esse speciei moralis; contrarium tamen non destituitur gravibus rationibus.*

<sup>3</sup> v. Lasaulx, über den Eid bei den Römern. S. 24—26. *Gellius*, XX. 1, 53. *Ut qui falsum testimonium dixisse convictus esset, e saxo Tarpejo dejiceretur.*

<sup>4</sup> v. Lasaulx, über den Eid der Griechen. S. 25.

leiten eine Verschärfung des mosaischen Eidgesetzes ein, die im Christenthum vollendet wurde, während die späteren Juden einer sehr laxen Moral verfielen<sup>1</sup>. Da der Eid ein heiliger und religiöser Akt ist, so gehört er der Natur der Sache nach wenigstens unter Christen vor das kirchliche Forum oder mit Zustimmung der Kirche vor ein gemischtes Forum. Die Kirche hat demnach, wie über den Eid Gesetze zu geben, die Formeln vorzuschreiben u. s. w., so auch über die Verletzung desselben zu richten und sie zu bestrafen, wie das Dekretalen-Recht wiederholt geltend macht<sup>2</sup>. Nur in Abhängigkeit vom kirchlichen Forum und mit Zustimmung des kirchlichen Richters konnten und durften die weltlichen Gerichte Eidesfachen vor ihr Forum bringen, beziehungsweise Eidesverletzungen strafen. Die modernen Staats-Gesetzgebungen haben allerdings, wie andere Rechte der Kirche, so auch dieses, in Eidesfachen zu erkennen, ignorirt und beseitigt. Nach dem Strafrecht der christlichen Kaiser traf den, der eines schweren Mißbrauches des Eides überführt war, bürgerliche Infamie, Amtsentsetzung, und wenn der Meineid den Tod eines Anderen zur Folge hatte, die Todesstrafe<sup>3</sup>. Nach germanischem Recht während des Mittelalters wurde der Meineidige mit dem Verlust der Hand oder der Finger, welche bei dem Eide erhoben wurden, mit bürgerlicher Infamie, und wenn ein Dritter in Folge des Meineides nothpeinlich gerichtet wurde, mit der poena talionis bestraft<sup>4</sup>. In den Strafgesetzbüchern der neueren Zeit wird Meineid mit Infamie und mehrjähriger Zuchthaus- oder Arbeitshausstrafe belegt<sup>5</sup>, wobei zu beachten, daß nur der vor Gericht abgelegte und konstatierte Meineid in der angegebenen Weise bestraft wird, während der außergerichtliche Meineid außer Verfolgung ist. In mehreren Gesetzgebungen wird der Zusage-Eid gar nicht erwähnt und deswegen Eidbruch nicht besonders bestraft, während in anderen Gesetzgebungen nur von dem gerichtlich abgelegten Zusage-Eid Notiz genommen ist und der hierauf sich beziehende Eidbruch, der gerichtlich konstatiert ist, der Bestrafung durch das weltliche Gericht unter-

<sup>1</sup> Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel. S. 376—380.

<sup>2</sup> C. 34. X. I. 6. C. 15. X. II. 1. C. 3. II. 2. in VI.

<sup>3</sup> Cp. 41. Cod. de transact. (II. 4.) cp. 17. Cod. de dignitat. (XII. 1.) Fr. 1. §. 1. Dig. ad leg. Cornel. (XLIII. 8.)

<sup>4</sup> Siehe Marr, l. c. S. 73 A. 2. S. 73. A. 1. 2.

<sup>5</sup> Nach §§ 153, 161 des deutschen Strafgesetzbuches wird Meineid mit Zuchthausstrafe bis zu zehn Jahren, dem Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte und dauernder Unfähigkeit, als Zeuge oder Sachverständiger eidlich vernommen zu werden, bestraft.

liegt. Die Strafen, welche das kanonische Recht über Meineid und Eidbruch verhängt, werden nicht ipso facto infurirt, wenn wir absehen von der kanonischen Infamie, sondern in Folge der richterlichen Verurtheilung. Wer wissentlich einen falschen Eid abgelegt hat, soll vierzig Tage Karene halten, hierauf sieben Jahre öffentliche Kirchenbuße thun, nie ohne Buße sein und nie zugelassen werden, Zeugniß abzulegen<sup>1</sup>; im Weigerungsfall unterliegt er der Exkommunikation<sup>2</sup>. Die Unfähigkeit, eine eidliche Aussage zu machen, entsteht nicht aus Meineiden, die irgendwie ungerecht oder in Folge eingeßöffter Furcht abgedrungen waren, oder die ein Angeklagter in der Voruntersuchung abgelegt hatte, da solchen Meineiden mildernde Umstände zur Seite sind; sie bezieht sich nur auf solche abzulegende Eide, in denen es sich um die eigene Glaubwürdigkeit Andern gegenüber handelt, die dem Schwörenden nützlich und ehrenvoll sind und ihm nicht zur Last gereichen, wie bei dem *juramentum calumniae*, *fidelitatis* der Fall wäre; sie besteht vor der kondemnatorischen Sentenz des Richters weder im Gewissen des Meineidigen, noch vor dem äußern Forum. Würde ein Meineidiger auch zu seinem Nutzen einen Eid schwören, so wäre derselbe nicht ungiltig, da eine solche Irritation im kanonischen Rechte nicht ausgedrückt ist<sup>3</sup>.

Als weitere Strafe ist Infamie zu nennen, die als kanonische und bürgerliche, welche auch im kanonischen Rechte Anerkennung hat, unterschieden wird. Die kanonische Infamie kann ohne Dazwischenkunft der kirchlichen Obrigkeit auf dem Wege der Dispense durch entsprechende Buße und durch Erwerbung eines guten Leumundes wieder beseitigt werden, während die bürgerliche Infamie, einmal infurirt, immer bleibt und nur durch die Dazwischenkunft der kompetenten Obrigkeit auf dem Dispensweg wieder entfernt werden kann. So lange der Meineid geheimes Verbrechen ist, entsteht aus ihm keinerlei Art der Infamie, da diese stets ein

<sup>1</sup> Cp. 18. C. VI. q. 1. *Quicumque sciens perjuraverit, quadraginta dies in pane et aqua et septem sequentes annos poeniteat et nunquam sit sine poenitentia et nunquam in testimonium recipiatur, communionem tamen post haec percipiat.*

<sup>2</sup> Cp. 17. C. XXII. q. 1. § 1. *Si quis vero perpetrato perjurio aut quolibet criminali peccato, timens poenitentiam longam, ad confessionem venire noluerit, ab Ecclesia repellendus est, sive a communione et consortio fidelium, ut nullus cum eo comedat neque bibat neque oret neque in domo sua eum recipiat.* cp. 20. C. XXIV. q. 3.

<sup>3</sup> C. 18 C. VI. q. 1. cc 7, 14. C. XXII. q. 5. c. 54. X. de testibus et attestationibus II. 20.

notorisches Verbrechen voraussetzt, und da auch hinsichtlich des Meineides hierin keine Ausnahme gemacht ist. Die kanonische Infamie entsteht aus jedem schwer sündhaften Meineid oder Eidbruch, der notorisch geworden ist, so daß er nicht mehr geheim gehalten werden kann, ohne daß ein richterliches Verurtheilungsbefehl vorausgesetzt wird<sup>1</sup>. Die bürgerliche Infamie folgt nicht aus jedem schwer sündhaften Meineid oder Eidbruch, sondern nur aus jenem, für welchen sie die bürgerlichen Gesetze als Strafe festgesetzt haben, und das ist der Fall bei Verletzung von Eiden, welche sich auf Befestigung menschlicher Verträge beziehen; sie wird nur infurrirt in Folge eines richterlichen Urtheilspruches.

Mit der aus dem Meineid und Eidbruch entstehenden Infamie ist zugleich die Irregularität in Hinsicht auf die Erwerbung kirchlicher Aemter und Benefizien, sowie die Beraubung der bereits erhaltenen verbunden, beides jedoch erst nach dem Urtheilspruch des Richters, der sie verhängt<sup>2</sup>.

Außer den im Gesetze genannten Strafen können nach dem kanonischen Rechte die kompetenten Richter noch andere Strafen über die Schuldigen verhängen, z. B. der kirchliche Richter über Kleriker die Absetzung<sup>3</sup>, Strafen, welche nicht geringer sein sollen, als für andere schwere Verbrechen, wie Ehebruch, Mord u. s. w.<sup>4</sup>

Abgesehen von den Strafen, welche von der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit verhängt werden, unterliegen Meineidige und Eidbrüchige der Strafe Gottes, des ewigen und allwissenden Richters<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cp. 2. C. III. q. 7. § 20. Cp. 17. C. VI. q. 1. C. 54. X. II. 20.

<sup>2</sup> Cp. 10. X. II. 24. Quoniam igitur non merentur Ecclesias regere, qui sunt crimine perjurii irretiti, mandamus, quatenus, si vobis constiterit memoratum V. contra juramentum suum non necessitate, sed voluntate ab ejusdem pensionis solutione cessasse, ipsum a praescripta Ecclesia removens, eam praefato R. restituere minime differatis.

<sup>3</sup> C. 12. D. 81. C. 10 X. II. 1.

<sup>4</sup> CC. 1—23. C. XXII. q. 5.

<sup>5</sup> Exod. 20, 7. Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum: nec enim habebit insontem Dominus eum, qui assumerit nomen Domini Dei sui frustra. *Zacharias*, 5, 3. 4. Et dixit ad me: Haec est maledictio, quae egreditur super faciem omnis terrae, quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur, et omnis jurans similiter judicabitur. Educam illud, dicit Dominus exercituum et veniet ad domum furis et ad domum jurantis in nomine meo mendaciter, et commorabitur in medio domus ejus et consumet eam et ligna ejus et lapides ejus. *Jacob*. 5, 12. Nolite jurare . . ut non sub judicio decidatis.

§ 48. Die Beschwörung<sup>1</sup>.

37. Mit dem Eid, Schwur, ist, wie dem Namen, so der Sache nach die Beschwörung (*adjuratio*) verwandt<sup>2</sup>. Sie ist ein Verlangen oder Befehl, die unter Anrufung Gottes oder der Heiligen oder mit Bezugnahme auf heilige Sachen ausgesprochen werden, um Jemanden zu bestimmen, etwas zu thun oder zu unterlassen<sup>3</sup>. Der Beschwörende als Subjekt, der Beschworene als das nähere Objekt der Beschwörung, und dasjenige, was in der Bitte- oder Befehl-Beschwörung angerufen und in sie aufgenommen wird und sich als entferntes Objekt der Beschwörung verhält, sind näher in Betracht zu ziehen.

38. Derjenige, welcher die Beschwörung vornimmt, muß ein persönliches Wesen, Mensch, Engel sein, da es sich um einen persönlichen Akt, Bitten, Befehlen, handelt, den ein unpersönliches Wesen nicht vollbringen könnte. Wir nehmen als Subjekt der Beschwörung zunächst den Menschen in Betracht, ohne in Abrede zu stellen, daß andere intellektuelle Wesen Beschwörungen vornehmen können<sup>4</sup>. Der Mensch, welcher eine Beschwörung vornimmt, muß seinen Verstand und Willen aufwenden; er bedarf überdies der göttlichen Gnade, in wieferne es sich um die Vornahme einer Gott wohlgefälligen Beschwörung handelt.

<sup>1</sup> Literatur: *S. Thomas*, 1. c. II. II. q. 90. *Suarez*, 1. c. Lib. IV. *Lessius*, 1. c. Lib. II. cp. 42. *S. Alphonsus*, Lib. III. tr. II. cp. II. append. *Perrone*, 1. c. P. I. sect. II. cp. 7. q. 127—134. *Müller*, 1. c. II. tract. II. § 62. p. 208—211. *Bouquillon*, 1. c. P. IV. n. 726—750. *Benger*, 1. c. II. § 120. C. 707—713.

<sup>2</sup> Das Wort *adjuratio*, das in der klassischen Latinität nicht gebräuchlich ist, wird von *adjuro* abgeleitet, das bei den Klassikern die Bedeutung von *juro* hat, mit der Nebenbedeutung, welche die im Eide liegende Sicherheit und Festigkeit betont. In dieser Bedeutung ist *adjuratio*, das im Worte *abjuratio*, Eidesaft, in dem man bezeugt, etwas nicht gethan zu haben oder nicht zu wollen, eine Analogie hat, nicht gebildet. Im Sprachgebrauch der Vulgata und lateinischen Kirchenschriftsteller bedeutet *adjurare* entweder zum Schwören verleiten oder unter einem Eide verlangen z. B. *Cantic.* 2, 5., *Matth.* 26, 63. oder mittels heiliger Anrufung etwas verlangen oder befehlen; *Tertullian.* apolog. 32; in dieser letztern Bedeutung ist *adjuratio* abgeleitet worden.

<sup>3</sup> *Lessius*, 1. c. *Adjuratio est rei sacrae contestatio ad permovendum alterum.* *S. Thomas*, 1. c. q. 90. a. 1.

<sup>4</sup> *Marc.* 5, 7. wird ein Teufel angeführt, der zum Heiland spricht: Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht. Die ihm beigelegte Beschwörung entbehrt des religiösen Charakters. Die von Gott ausgesagten Beschwörungen sind wie dessen Eide (siehe § 42. n. 8) nur im uneigentlichen Sinn als solche zu verstehen und dienen zur Bezeichnung der Wirksamkeit und Unwiderstehlichkeit seiner Befehle.

39. Derjenige, welcher beschworen wird und ein Verlangen erfüllen, einen Befehl vollziehen soll, muß, da man persönliche Leistungen von ihm erwartet, persönlich, aber stets von dem Subjekt der Beschwörung verschieden sein. Wie man sich selbst nicht bitten kann, so kann man sich auch nicht selbst beschwören. Der Mensch kann sich selbst zwar etwas befehlen, aber mit solchem Befehl ist eine Beschwörung unverträglich; ein Befehl, den sich der Mensch selbst auferlegt, hängt in seiner Wirksamkeit lediglich von seinem Willen ab; eine Verstärkung solchen Befehles durch Beschwörung, durch Berufung auf Heiliges ist nicht am Plage; es gibt für den Willen, der sich selbst einen Befehl auferlegt, Motive, aber keine Beschwörung. Der Mensch kann seine Beschwörung an Gott, an Maria, die allerseligste Jungfrau, und die Engel und Heiligen, an die Menschen auf Erden, an den bösen Feind, an unvernünftige unpersönliche Wesen, zwar nicht in sich, sondern inwieferne sie fremdem Willen unterstehen, richten. Nach diesem nächsten Objekt kann man die Beschwörungen unterscheiden und eintheilen. Gott, die allerseligste Jungfrau Maria und die Heiligen können wegen ihrer Superiorität von den Menschen auf Erden nur in Form einer Bitte, deprekativ, der Teufel nur in Form eines an ihn gerichteten Befehles, die Menschen auf Erden deprekativ und imperativ, je nachdem sie dem Beschwörenden als Vorgesetzte oder Untergebene gegenüberstehen, beschworen werden.

40. Als Gegenstände, bei denen die Beschwörung gemacht wird und die in der Beschwörungs-Bitte oder in dem Beschwörungs-Befehl interponirt werden, dienen a) Gott, seine Attribute, seine Werke; b) Jesus Christus, unser Mittler, und die von ihm uns erworbenen Verdienste; c) die allerseligste Jungfrau Maria, die Engel und Heiligen; d) die auf Erden befindlichen Gerechten. Anderes, was unter den genannten Wesen steht, wie der Sünder auf Erden, der böse Feind, die unvernünftige Kreatur, kann als entferntes Objekt in eine Beschwörung nicht aufgenommen werden.

41. Wir können Gott deprekativ beschwören bei sich selbst und bei Jesus Christus, sowie bei seinen Heiligen, sowohl bei jenen, welche mit Christus im Himmel herrschen, als bei jenen, welche als Gerechte auf Erden leben. Wie Gott bei sich selbst schwört, so kann er auch bei sich selbst beschworen werden; aber wie die Eide Gottes, die er bei sich selbst schwört, seine Wahrheit und Wahrhaftigkeit, sowie seine Treue nicht steigern, wohl aber geeignet sind, unsern Glauben, unsere Hoffnung und

Liebe zu befestigen<sup>1</sup>, so kann er auch nicht um seinetwillen, um etwa seinen Verheißungen mehr Gewicht zu geben, sondern nur um unsertwillen, um unsern Gebetsseifer zu vermehren und die Hoffnung auf Erhörung zu steigern, beschworen werden. Beispiele, wie Gott durch Jesus Christus und seine Werke beschworen wird, finden sich in den Gebeten der heiligen Kirche, in den Kollekten und Litaneien, inwieferne sie eine Obsecration einschließen<sup>2</sup>; Beispiele von Abjurationen Gottes bei seinen Heiligen enthält die heilige Schrift<sup>3</sup>. Vielfach hat Gott die Erhörung unserer Bitten von Ewigkeit her, und um Jesus Christus und seine Heiligen zu verherrlichen, an seine Beschwörung durch sie geknüpft.

42. Heilige, die wir um ihre Fürbitte angehen, können sowohl bei Gott und Jesus Christus, als bei anderen Heiligen, die durch die Gnade oder Glorie Gottes Gegenstand seines Wohlgefallens geworden sind, beschworen werden. Durch die Beigabe dieser Abjuration gewinnt die Bitte, die wir an sie richten, an Werth und impetratorischer Kraft<sup>4</sup>, da wir in ihr etwas einschließen, was größer, Gott und den Heiligen wohlgefälliger ist, als der Bittende, der lediglich auf sich selbst angewiesen ist, und das deswegen wirksamer an die Barmherzigkeit Gottes sich wendet.

43. Die Menschen, die auf Erden leben, können auf zweifache Weise beschworen werden, a) deprecativ, wenn eine Beschwörung in Form einer Bitte von Untergebenen an Vorgesetzte, von Armen an Reiche, von Freunden an Freunde gerichtet wird, und bei ihnen die Liebe, das Mitleid angeregt werden soll, indem Gott und die Heiligen als entferntes Objekt in diese Bitten aufgenommen werden; solcher Beschwörungen bediente sich wiederholt der heilige Paulus in seinen Briefen<sup>5</sup>; b) imperativ, wenn umgekehrt der Vorgesetzte den Untergebenen gegenüber von der ihm zustehenden Gewalt Gebrauch macht und ihnen einen Befehl mit Beziehung auf Gott und seine Heiligen vorträgt, um heilige Furcht anzuregen und willigen Gehorsam zu erzielen. So beschwor Abraham seinen

<sup>1</sup> Siehe § 42. n. 8.

<sup>2</sup> Siehe III. Hptst. § 15: n. 37. S. 70—71.

<sup>3</sup> *Exod.* 32, 173. Recordare Abraham, Isaac et Israel, servorum tuorum, quibus jurasti per temetipsum.

<sup>4</sup> Siehe III. Hptst. § 12. nn. 16—20. S. 41—47.

<sup>5</sup> *II. Cor.* 5, 20. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo. *II. Cor.* 10, 1. Ipse autem ego Paulus obsecro vos per mansuetudinem et modestiam Christi.



Knecht<sup>1</sup>, Jakob seinen Sohn Joseph<sup>2</sup>, und bediente sich einer ähnlichen Beschwörung wiederholt der hl. Paulus in seinen Briefen<sup>3</sup>.

44. Der Teufel wird imperativ zum Zweck seiner Austreibung beschworen<sup>4</sup> und zwar durch Gott, der ausdrücklich oder stillschweigend angerufen wird, durch Jesus Christus, durch seinen Namen, durch das heilige Kreuz, welches das Mittel war, dessen sich Gott und Jesus Christus bediente, um über ihn zu siegen; durch die Engel und Heiligen, welche angerufen werden und dem Teufel fürchtbar sind, dabei aber nicht in ihrer natürlichen Kraft und Beschaffenheit, sondern nach der übernatürlichen Beziehung, in der sie zu Gott stehen, erscheinen und wirken. Die katholische Kirche hat die Gewalt, den bösen Feind mittels der Beschwörung aus Besessenen auszutreiben, von Jesus Christus erhalten und zu allen Zeiten ausgeübt. Sie setzte zu diesem Zwecke die niedere Weihe des Exorcistates ein. Die Ausübung dieser Weihe ist ein Akt der Jurisdiktion jenes kirchlichen Oberen, dem der Besessene unterstellt ist. Zuerst ist darüber sorgfältige Untersuchung anzustellen, ob wirkliche Besessenheit vorliege, um keiner Täuschung zu verfallen<sup>5</sup>. Ohne besondere Erlaubniß des Bischofes darf die öffentliche Beschwörung eines Besessenen nicht vorgenommen werden. Der einzig zulässige Modus, sie vorzunehmen, ist der Befehl; ihr ausschließlicher Zweck, die Austreibung des Teufels<sup>6</sup>. Der Teufel ist deswegen nicht um Etwas zu ersuchen oder zu bitten, sondern strengstens auszuweisen; er ist nicht festzuhalten, um mit ihm in Verkehr zu treten, eine Verabredung zu treffen, einen Bund einzugehen<sup>7</sup>. Das Verhalten des Exorcisten bei

<sup>1</sup> Genes. 24, 2. 3.      <sup>2</sup> Genes. 50, 5.

<sup>3</sup> I. Thess. 5, 27. Adjuro vos per Dominum, ut legatur haec epistola omnibus fratribus. II. Tim. 4, 1. 2.

<sup>4</sup> Marc. 16, 17. In nomine meo daemones ejicient. Luc. 10, 19. Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici.

<sup>5</sup> Rit Rom. De exorcizandis obsessis a daemonio. p. 324. In primis ne facile credat, aliquem a daemonio obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile vel morbo aliquo laborant. Signa autem obsessantis daemonis sunt: ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, quae cum plurima concurrunt, majora sunt indicia.

<sup>6</sup> Tertullian. de anima, Spiritualia nequitiae non quidem socia conscientia, sed inimica scientia novimus: nec invitatoria operatione, sed expugnatoria dominatione tractamus.

<sup>7</sup> I. Cor. 10, 20. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum. II. Cor.

Vornahme des feierlichen Exorcismus an einem Besessenen ist durch das *Rituale Romanum* vorgeschrieben<sup>1</sup>. Die am Besessenen im Auftrag und nach Vorschrift der Kirche vorgenommene Teufelsbeschwörung ist wirksam, ohne daß man behaupten kann, daß ihr Erfolg, die Austreibung des bösen Feindes, in jedem besondern Falle unfehlbar eintreten müsse. Die Grundlage dieser Wirksamkeit ist die Obmacht Gottes und Jesu Christi über den bösen Feind, an welcher er seine Kirche Antheil nehmen läßt<sup>2</sup>; die Art und Weise der Wirksamkeit ist die *Impetration*, und zwar jene, die dem Bittgebet um zeitliche Güter zukommt, wobei jedoch zu beachten ist, daß der Exorcismus im Namen der Kirche vorgenommen wird. Befreiung von der Besessenheit ist, wie die außerordentlichen Gaben, Charismen, als zeitliches Gut zu betrachten, das, wie es nur relativen Werth hat, ebenso auch nur in bedingter Weise einen Gegenstand des impetratorischen Bittgebetes bildet. Diese Art der Wirksamkeit läßt erkennen, wie und warum in einzelnen Fällen der vorgenommene Exorcismus die Wirkung der Austreibung des bösen Feindes und der

2, 11. . . ut non circumveniamur a satana: non enim ignoramus cogitationes ejus. I. *Petr.* 5, 8. 9. Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens, quem devoret, cui resistite fortes in fide.

<sup>1</sup> L. c. p. 324—352. p. 326. Exorcista ne vagetur in multiloquio aut supervacaneis vel curiosis interrogationibus, praesertim de rebus futuris et occultis, ad suum munus non pertinentibus: sed jubeat immundum spiritum tacere et ad interrogata tantum respondere; neque ei credatur, si daemon simularet, se esse animam alicujus Sancti, vel defuncti vel Angelum bonum.

Necessariae vero interrogationes sunt, ut de numero et nomine spirituum obsidentium, de tempore, quo ingressi sunt, de causa et aliis hujusmodi. Ceteras autem daemonis nugas, risus et ineptias Exorcista cohibeat aut contemnat, et circumstantes, qui pauci esse debent, admoneat, ne haec curent, neque ipsi interrogent obsessum; sed potius humiliter et enixe Deum pro eo precantur.

Exorcismos vero faciat et legat cum imperio et auctoritate, magna fide et humilitate atque fervore: et cum viderit spiritum valde torqueri, tunc magis instet et urgeat. Et quoties viderit obsessum in aliqua corporis parte commoveri aut pungi aut tumorem alicubi apparere, ibi faciat signum crucis et aqua benedicta aspergat, quam exorcizando in promptu habeat.

Observe etiam, ad quae verba daemones magis contremiscant, et ea saepius repetat; et quando pervenerit ad comminationem, eam iterum et saepius proferat, semper poenam augendo: ac si videat se proficere, in ipsa perseverat per duas, tres, quatuor horas, et amplius prout poterit, donec victoria consequatur.

<sup>2</sup> *Marc.* 16, 17. Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo daemonia ejicient.

Befreiung des Beseffenen von seinem Zustande nicht hat. Es kann nämlich unter besonderen Umständen die Befreiung für den Beseffenen kein Gut oder wenigstens jetzt noch nicht sein, weßwegen die Erhörnung verschoben wird; es kann vielmehr das Andauern jenes Zustandes für den Betreffenden oder das allgemeine Beste von größerem Nutzen sein; es kann der Beseffene dem Eintritte des Erfolges Hindernisse bereiten <sup>1</sup>.

In außerordentlichen Fällen könnte die Teufelsbeschwörung auch privatim von einem Nichtexorzisten durch den Glauben, durch innerliche oder äußere Aussprache und Ausrufung des Namens Jesu und im Vertrauen auf die ihm eigene Kraft, jedoch nicht ohne besondern Antrieb und Inspiration des heiligen Geistes vorgenommen werden.

45. Die unvernünftige Kreatur kann zwar nicht, wie ein persönliches Wesen, in sich, wohl aber in einem andern, nämlich entweder in Gott, oder im bösen Feinde beschworen werden <sup>2</sup>. Die unvernünftige Kreatur, welche der göttlichen Vorsehung untersteht, ist in der Hand Gottes ein Mittel, uns Segen oder Unheil zu bringen; in wieferne sie mit Gott im Zusammenhang steht, kann sie Gegenstand der deprekativen Abjuration sein; nur wenn ein Wunderthäter im Namen Gottes den Elementen gebietet, die ihm physisch folgen, ist die imperative Abjuration zulässig <sup>3</sup>.

Auf die unvernünftige Kreatur hat in Folge der göttlichen Zulassung auch der böse Feind Einfluß, den er zu unserm Verderben mißbraucht. Wir können Gott bitten, daß er den Einfluß des bösen Feindes auf die unvernünftige Welt zu unserem Verderben beschränke und auf-

---

<sup>1</sup> *Suarez*, l. c. Hic effectus non est ita absolute promissus, quin impediri possit, vel propter privatam vel propter publicam causam. Nam cum hic effectus non pertineat ad donum gratiae gratum facientis, sed ad liberationem quandam a malo poenae, non solum ex proprio demerito seu obice impediri potest, sed etiam propter majorem utilitatem animae vel in aliorum exemplum aut propter aliud Ecclesiae commodum. Vergl. *Venger*, l. c. II. § 120. C. 712.

<sup>2</sup> *Lessius*, l. c.: Res inanimae per se et directe adjurari non possunt, quia non intelligunt, sed adjuratio dirigitur ad naturam rationalem, quae illis praesidet easque movere potest, ut ait D. Thomas a. 3. Sic exorcizatur aqua, sal, domus: partim enim invocatur virtus divina, ut in usu harum rerum assistat et diaboli vim coerceat: partim per virtutem divinam praecipitur diabolo, ut abscedat et in his non noceat. Item locustae, mures, grandines, tempestates et similes rerum humanarum noxae, ut Deus damna eorum avertat et diabolus per illa non noceat.

<sup>3</sup> *Matth.* 8, 26. 27.

hebe; wir können in einer imperativen Beschwörung den bösen Feind zurückdrängen und seinen Einfluß aufheben und ausschließen<sup>1</sup>.

46. Je nachdem in der Beschwörung eine Bitte oder ein Befehl enthalten ist, unterscheidet man die deprefative und imperative Abjuration; die Erstere wird Gott, den Heiligen, den Vorgesetzten gegenüber von Seite der Untergebenen angewendet. Die Letztere gebrauchen Vorgesetzte kraft der ihnen zustehenden Auktorität gegen Untergebene, der Exorcist dem Teufel gegenüber. — Einzelne Beschwörungen sind selbstständig, andere sind Bestandtheile anderer Kuthandlungen und finden ihre Verwendung bei Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien.

Einzelne Beschwörungen sind feierlich, andere nicht; jene werden von den Dienern der Kirche in der von ihr vorgeschriebenen Form öffentlich vorgenommen, z. B. die in den Ritus der Spendung der Sakramente und Sakramentalien aufgenommenen Beschwörungen; in einzelnen Fällen ist für deren erlaubte Vornahme die Erlaubniß des Bischofes einzuholen; diese sind der Art, daß sie jeder Gläubige vornehmen kann, ohne einer besonderen Bevollmächtigung von Seite der kirchlichen Oberen zu bedürfen.

47. Die Beschwörung ist erlaubt, sittlich gut, wenn sie sich auf eine erlaubte, sittlich gute Handlung bezieht, die rechte Ordnung sowohl in Bezug auf die beschworene als angerufene Person eingehalten und beobachtet wird, und eine vernünftige Ursache zu ihrer Vornahme gegeben ist. Wir finden nach dem Berichte der heiligen Schrift die Beschwörungen allgemein bei frommen Männern und Heiligen in Uebung<sup>2</sup>; sie sind in die kirchlichen Gebete und in das kirchliche Leben übergegangen. Sie sind religiöse Akte; der religiöse Charakter entsteht nicht durch die Beziehung auf die direkt beschworene Person, sondern durch die Beziehung auf die angerufene Person, die das entfernte Objekt der Beschwörung bildet. Als deprefative Abjuration nähert sie sich dem Bittgebet und unterstützt es, ohne mit ihm identisch zu werden. Während wir im Gebete Gott als den Urheber und Herrn unserer Güter betrachten und von ihm Abhilfe erwarten, bekennen wir in der Beschwörung, seine Auktorität sei so groß, daß Jeder, der dessen Namen hört, bewogen werden müsse, das zu erfüllen, um was wir um feinetwillen bitten oder was wir in gleicher Weise befehlen. — Vergleicht man Schwur und Beschwörung

<sup>1</sup> Siehe IV. Hptst. § 40. n. 168. S. 378.

<sup>2</sup> Genes. 24, 2. 3; 50, 5. Num. 5, 19.

mit einander, so haben sie gemeinsam, daß sie zur Bekräftigung dienen, jener der Aus- und Zusage, diese der Bitte und des Befehls; daß sie einen religiösen Charakter annehmen, nicht durch ihr direktes, sondern durch ihr indirektes Objekt, auf das sie sich beziehen; daß beide nicht in ordentlicher, sondern außerordentlicher Weise der Verehrung Gottes dienen. Während Gott im Eide als Zeuge für eine Aussage, als Bürge für eine Zusage angerufen wird und fungirt, ist er in der Beschwörung für die beschworene Person Gegenstand der Liebe oder Furcht und soll sie zur Erfüllung der Bitte, zum Gehorsam gegen den Befehl, denen sie beigegeben wurde, bewegen.

48. Nach dem natürlichen und positiv göttlichen Sittengesetz liegt kein affirmatives Gebot vor, eine Beschwörung zu machen; dagegen schreibt die Kirche vor, jene Beschwörungen, welche Bestandtheile anderer pflichtmäßiger Kulteakte sind, vorzunehmen. Eine Teufelsbeschwörung in der rechten Form an Energumenen anzuwenden, kann unter besonderen Umständen für die Diener der Kirche eine Pflicht der Nächstenliebe werden. Will oder muß Jemand sich einer Beschwörung bedienen, dann hat dieses in der rechten Weise zu geschehen. Gerechtigkeit, Ueberlegung und Wahrheit, die als Begleiter des Eides gefordert werden, müssen auch bei der Beschwörung vorhanden sein. Die Gerechtigkeit verlangt, daß die Bitte und der Befehl, denen eine Beschwörung beigelegt wird, sittlich gut und erlaubt seien; die Ueberlegung erheischt, daß die Beschwörung nicht leichtfertig, verwegen, ohne Noth, bei jeder Gelegenheit und aus geringfügiger Ursache, sondern nur aus wichtigen Gründen und in bedeutenderen Angelegenheiten zur Anwendung komme; die Wahrheit legt auf, in der Beschwörung nur den wahren Gott anzurufen, da die Beziehung auf einen Götzen Abgötterei wäre, und das aufrichtige Verlangen nach Erhörung der Bitte, den aufrichtigen Willen des Vollzugs des Befehles zu hegen; sonst würde man den Namen Gottes u. s. w. eitel nennen und dadurch verunehren.

---

## Sechstes Hauptstück.

### Die Adoration <sup>1</sup>.

#### § 49. Definition und Eintheilung der Adoration.

1. An der Spitze der äußeren Religionsakte <sup>2</sup>, sowie jener, in denen wir Gott etwas von dem, worüber wir zu verfügen haben, anzubieten suchen <sup>3</sup>, steht die Adoration. Das Wort, das seiner Ableitung nach (ad os) analog dem griechischen προσκύνησις an den Mund bringen, Küssen bedeutet, wird in der heiligen Schrift in dreifach verschiedenem Sinne gebraucht; es drückt nämlich eine Ehrenbezeugung aus, welche wir einem Andern erweisen, ohne daß unterschieden wird, ob diese Ehre eine bürgerliche oder religiöse ist <sup>4</sup>; wiederum steht es im Sinne von religiöser Verehrung und begreift den höchsten und untergeordneten Kult in sich, ohne daß distinguished wird, ob er innerlich oder äußerlich vollbracht wird <sup>5</sup>. In diesem mehr allgemeinen Sinne der ersten oder zweiten Art wird in dem Nachfolgenden das Wort nicht gebraucht. In dritter Bedeutung steht das Wort als Ausdruck für einen äußeren Religionsakt, in welchem wir unsern Leib aufwenden, um durch seine Haltung Gott oder seinen Engeln und Heiligen unsere Verehrung auszudrücken <sup>6</sup>. In

<sup>1</sup> Literatur. S. Thomas, l. c. II. II. q. 84. Jacob Gretser, de s. Cruce. Petavius, de Incarnation. Lib. XV. Raimundus Antonius Episcopus, Instructio pastoralis. Perrone de cultu sanctorum. Venger, Pastoraltheologie II. Müller, l. c. Lib. II. § 44—47. p. 153—158. Bouquillon, Institutiones theol. moralis specialis. tom I. Lib. I. Pars II. n. 44—114.

<sup>2</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 24. S. 16.

<sup>3</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 25. S. 18.

<sup>4</sup> Genes. 23, 7. Surrexit Abraham et adoravit populum terrae, filios videlicet Heth. III. Reg. 1, 16. Inclinauit se Bethsabée et adoravit regem; cf. Ibid. 1, 23. Act. 10, 25. Et factum est, cum introisset Petrus, obviam venit ei Cornelius et procidens ad pedes ejus adoravit.

<sup>5</sup> Exod. 20, 5. Non adorabis ea. Matth. 4, 10. Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Genes. 18, 2; 19, 1. Ps. 96, 7. Hebr. 1, 6. Et adorent eum omnes Angeli Dei.

<sup>6</sup> Gregor de Valent., l. c. p. 1747. Itaque potest hujusmodi adoratio ita describi, ut sit actus externus religionis, quo per convenientem aliquem corporis gestum protestamur nostram subjectionem erga Deum, ut erga summum omnium Dominum, atque adeo tribuimus ei divinum honorem.

diesem Sinne heißt es von den Weisen aus dem Oriente, von dem Blindgebornen, sie haben niederfallend den Heiland angebetet, u. ö.<sup>1</sup>

2. Die Grundformen des Kultus, Wort und Handlung, bilden auch die Grundformen für die Adoration. Das Wort kann gesprochen und gehört, die Handlung gefest und gesehen werden. Zu der in Worten sich darstellenden Adoration gehören die Lesungen aus der heiligen Schrift und den kirchlichen Büchern, insofern sie zur religiösen Belehrung und Erbauung dienen, und das Anhören derselben zu gleichem Zweck; die mündlichen und körperlichen Gebete, sie mögen Lob-, Dank-, Sühn- oder Bittgebete sein, still oder laut verrichtet werden<sup>2</sup>; die verschiedenen Doxologien; die geistlichen Gesänge, sie mögen liturgischer Gesang, der vom Priester und Chor im Namen der Gemeinde vorgetragen wird und Psalmen, Kantiken, Hymnen zum Inhalt hat, oder religiöser Volksgesang sein, ohne oder mit Begleitung von Instrumentalmusik gesungen werden. Die in's Auge fallenden Handlungen, in denen sich die Adoration vollzieht, sind: das Stehen, Sitzen, Knien, Wandeln bei Vornahme religiöser Uebungen, das Bedecken oder Entblößen des Hauptes, das Niederschlagen oder Erheben der Augen, die Verneigung des Leibes und Hauptes, das Waschen, Falten, Ausbreiten oder Ausstrecken der Hände, beziehungsweise der Arme, das Klopfen auf die Brust, die Kniebeugung auf einem oder beiden Knien, das Prosterniren. Diese Grundformen der Adoration sind, abgesehen von der Intention des Adorirenden, an und für sich indifferent; sie erhalten erst durch die Absicht dessen, der sie vornimmt und hierbei das Objekt, auf welches sie gerichtet werden, zu berücksichtigen hat, eine religiöse Bedeutung überhaupt, sowie die bestimmte Spezies, durch welche sie entweder der höchsten oder der untergeordneten Gottesverehrung angehören, wenn nicht etwa durch die auktoritative Anordnung der Kirche oder durch das Herkommen ihre Eigenart bestimmt ist<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Matth.* 2, 11. Et procidentes adoraverunt eum. *Joann.* 9, 38. Et procidens adoravit eum. *Matth.* 14, 33. Qui autem in navicula erant, venerunt et adoraverunt eum, dicentes: Vere Filius Dei es.

<sup>2</sup> Siehe *Sptfl.* III. § 15. n. 34. S. 67.

<sup>3</sup> *Lessius*, 1. c. cp. 38. dub. 1. 5. Notandum est etiam omnem externam adorationem secundum se esse adiaphoram et posse tam creaturis quam Deo exhiberi; nam genuflexio et totius corporis in terram prostratio (quae summae videntur adorationes) etiam hominibus exhiberi solent, ut ex Scripturis patet *Genes.* 43, 50; *III. Reg.* 1; *IV. Reg.* 4. *Act.* 10. Itaque a sola intentione pendet, quod per haec ista vel illa honoris species deferatur. Si enim externa illa submissionis nota intendas te alteri submittere tamquam Deo, et testari

Die Anbetung kann, wie das Gebet<sup>1</sup>, immer und überall vollzogen werden<sup>2</sup>. Gleichwohl eignen sich besondere Zeiten und Orte mehr als andere zur Vornahme des Gebetes und der Anbetung. Unter den bevorzugten Zeiten sind die heiligen Zeiten des Kirchenjahres, unter den bevorzugten Orten die geweihten Tempel und Kirchen zu erwähnen. Letztere stimmen als geweihte Orte und wegen der Geheimnisse, die dort vollbracht und aufbewahrt werden, mehr denn die übrigen zur Andacht, die eine Bedingung und Voraussetzung der Anbetung ist; es wirkt überdies das Beispiel der Anwesenden erbauend aufeinander<sup>3</sup>. Die Behauptung des Eustathius, der Fratizellen, Willeff's, daß die geweihten Orte für die Anbetung nicht den mindesten Nutzen gewähren, ist als irreligiöse Verirrung zu verwerfen, die mit der heiligen Schrift, mit der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit im Widerspruch steht<sup>4</sup>.

3. Man unterscheidet ein zweifaches Object der Adoration, ein *objectum formale* und *materiale*. Jenes ist der Grund, um dessenwillen die Adoration erwiesen wird, welchen Grund stets die Würde, der Vorzug, welcher in einer Person, die Gegenstand der Anbetung ist, sich findet, bildet und ausmacht. Dieses ist der Gegenstand oder die Person, die angebetet oder verehrt wird, und für welche das *objectum formale* besteht. So ist in der Anbetung Jesu Christi dieser das *Material-Object*, seine Gottheit und die ihr eigene Majestät das *Formal-Object*<sup>5</sup>.

ejus Divinitatem, erit cultus patriae; si ut amico Dei, erit dulciae; si ut viro sapienti, potenti, erit observantia politica. Unde idem actus externus, quatenus successive potest procedere a diversa intentione et accipi ut signum diversae excellentiae in honoratis, et diversae aestimationis reverentiae et submissionis in honorante, potest successive esse actus patriae, dulciae et observantiae. *Gregor de Valentia*, l. c. Disp. VI. q. III. p. 2. p. 1748—50.

<sup>1</sup> Siehe Hptst. III. § 21. n. 75. S. 100.

<sup>2</sup> *Joann.* 4, 21. Dicit ei Jesus: mulier, crede mihi, quia venit hora, quando neque in monte hoc, neque Jerosolymis adorabitis Patrem.

<sup>3</sup> *S. Thom.*, l. c. II. II. q. 84. a. 3. ad 2. dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes: et hoc triplici ratione: Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur; sicut patet ex oratione Salomonis III. Reg. 8. Secundo, propter sacra mysteria, et alia sanctitatis signa, quae ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud *Matth.* 18. Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.

<sup>4</sup> *I. Paralip.* 28. *II. Paralip.* 6. u. 7. *Matth.* 21, 12. 13.

<sup>5</sup> *Reiffenstuel*, l. c. tr. V. q. 3. n. 26. Notandum est, quod objectum



Die Adoration wird a) hinsichtlich des Gegenstandes, auf welchen sie sich bezieht, und welchen Gott, seine Heiligen und was mit ihnen in Verbindung steht, bilden, in die Adoration des höchsten und untergeordneten Gottesdienstes, in die Adoration der Patrie und Dulie oder Hyperdulie eingetheilt<sup>1</sup>; in der ersteren suchen wir Gott, in der zweiten der allerheiligsten Jungfrau Maria und den Heiligen durch entsprechende Haltung des Leibes religiöse Verehrung zu erweisen; die erstere wird schlecht-hin Adoration oder Anbetung genannt, während für die zweite im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Bezeichnung Verehrung in Übung gekommen ist; b) hinsichtlich des Grundes, um dessen willen sie geleistet wird, als absolute und relative oder respektive Adoration, beziehungsweise Verehrung<sup>2</sup> unterschieden, von denen die erstere solchen Gegenständen erwiesen wird, welche wegen ihrer eigenen inneren Vorzüglichkeit verehrungswürdig sind, letztere dagegen solchen, welche wegen ihres realen Zusammenhanges mit einem Andern, der in absoluter Weise verehrungswürdig ist, auf religiöse Verehrung Anspruch haben<sup>3</sup>; c) die Anbetung oder Verehrung, welche die Diener der Kirche im Namen und Auftrag der Kirche vorzunehmen haben, gleichviel ob dieselbe vor Zeugen oder ohne sie vollzogen wird, heißt öffentliche, während Privat-Anbetung oder Verehrung jene ist, welche die Christen ohne besondern Auftrag der Kirche in ihrem eigenen Namen vornehmen<sup>4</sup>; d) einzelne Akte der Adoration sind selbst-

---

adorationis sit duplex, formale scilicet et materiale. Objectum formale adorationis est ratio ipsa, propter quam aliquid adoratur: ejusmodi ratio adorandi semper est dignitas et excellentia, reperta in persona, quae adoratur. Objectum materiale est ipsamet res, seu persona adorata, in qua reperitur ejusmodi excellentia. Sic cum Christum Dominum adoramus cultu latriae, ipsemet Christus est objectum materiale adorationis, divinitas vero Christi ejusque suprema excellentia est objectum formale ipsius.

<sup>1</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 24. VI. S. 17.

<sup>2</sup> *Reiffenstuel*, l. c. tr. V. q. 4. n. 31. Advertendum, quod adoratio alia sit absoluta, alia respectiva. Absoluta convenit rei intellectuali, quae per se honorabilis atque adorabilis est: sic Deus ac Christus cultu latriae absoluto est adorandus. Unde adoratio absoluta illa est, qua quis colitur ob perfectionem atque excellentiam sibi intrinsicam. Adoratio respectiva vero, qua quis adoratur seu colitur propter excellentiam alterius, quam repraesentat, aut in ordine ad eam consideratur: unde haec convenit rebus etiam ratione carentibus, utputa sacris imaginibus, quae non propter se, sed propter alium, quem repraesentant, honorantur.

<sup>3</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 24. VII. S. 18.

<sup>4</sup> Vergl. Hptst. I. § 4. n. 24. IV. S. 17. Hptst. III. § 22. n. 76—90. S. 101

ständige Handlungen der Gottesverehrung, während andere bloß Theile von anderen Kuthandlungen ausmachen.

#### § 50. Die absolute Adoration Gottes.

4. Kein Geschöpf, so hoch es auch nach seiner natürlichen Begabung oder nach der Gnadenordnung gestellt sein mag, sondern nur Gott allein, aber Alles, was er ist und heißt, ist mit der absoluten höchsten Adoration zu verehren<sup>1</sup>. Wenn wir näher das Object dieser Adoration beschreiben, so ist Gott, der Eine und Dreifaltige, seine Eigenschaften, sein inneres trinitarisches Leben, seine Werke nach Außen; ferner Jesus Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, die zwei Naturen, die er in sich hypostatisch verbindet, die Theile seiner Menschheit, Leib und Seele, die mit seiner Gottheit unmittelbar geeint sind, in gleicher Weise sein Herz, sein kostbares Blut, seine gottmenschlichen Handlungen sowohl im Stande der Erniedrigung als der Erhöhung, sowie das allerheiligste Sakrament des Altares nach seinen zwei Spezies im Einzelnen zu nennen.

5. Bei der Bethätigung der Adoration werden drei Erfordernisse vorausgesetzt, die rechte Erkenntniß Gottes, welche die Vernunft und der theologische Glaube vermitteln<sup>2</sup>; die Devotion<sup>3</sup> und die Intention, Gott durch die zu vollziehende Adoration ehren zu wollen; ohne diese Erfordernisse, welche bei der Ausführung nicht unterbrochen oder revocirt werden dürfen, würde die äußere Adoration keine wahre sein, sondern nur den Schein einer solchen haben<sup>4</sup>. Nothwendig muß auch ein verkehrter Zweck, jeder schlechte Umstand, ein nachtheiliger oder ungeeigneter Modus u. s. w. bei der Setzung der Adoration ferne bleiben. Sie vollzieht sich in Worten durch Aussprechen und Anhören der Namen Gottes und der

<sup>1</sup> *Deut.* 6, 13; 10, 20. *Matth.* 4, 10. Tunc dicit ei Jesus: Vade, satana, scriptum est enim: Dominum tuum adorabis et illi soli servies. *Coloss.* 2, 18. Nemo vos seducat, volens in humilitate et religione angelorum, quae non vidit, ambulans, frustra inflatus sensu carnis suae et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei. *Rom.* 1, 25. Commutaverunt veritatem Dei in mendacium; et coluerunt et servierunt creaturae potius, quam creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.

<sup>2</sup> *Joann.* 4, 22. Vos adoratis, quod nescitis; nos adoramus, quod scimus, quia salus ex judaeis est.

<sup>3</sup> *Sptst.* II. § 6—9. *Eccl.* 22—30.

<sup>4</sup> *S. Chrysostomus*, hom. 8 in *Matth.* Timeamus, ne quando speciem supplicum atque adorantium geramus, opere vero existamus inimici.

von ihm vollbrachten Geheimnisse, durch Vortrag der auf ihn gehenden Doxologien, durch das mündliche Anrufen seiner Hilfe und Gnade in der Form: „Erbarme dich unser oder meiner“, „erhöre uns“, „erlöse uns“, statt des Rufes: „bitt für uns“; in Handlungen, wie Entblößung des Hauptes, ein Zeichen der Verehrung gegen ihn, Neigung des Hauptes und Leibes, wodurch wir sinnbildlich unsere Erniedrigung und Unwürdigkeit vor Gott ausdrücken<sup>1</sup>; Kniebeugung und Knieen, Prosterniren, Akte, in denen wir unsere Bußfertigkeit zu erkennen geben, uns vor Gott bis in den Staub verdemüthigen, unsere Armseligkeit, Ohnmacht und Sündhaftigkeit ausdrücken, aber zugleich flehen, Verzeihung der Sünden, Reinigung von irdischen Begierden, Hilfe und Gnade Gottes zu erlangen; die Bezeichnung mit dem heiligen Kreuze<sup>2</sup>, das Klopfen an die Brust u. a.

6. Gott, der ganzen Trinität und jeder einzelnen Person in ihr gebührt, wie die Anrufung im Gebete<sup>3</sup>, so diese höchste Adoration. Die drei göttlichen Personen werden mit Einer Adoration verehrt, da die drei Personen der Eine Gott sind. Dieses hindert nicht, jeder einzelnen Person die volle Adoration zu erweisen, da jede Gott ist und deswegen auf die volle Adoration Anspruch hat. In der Anbetung, welche einer einzelnen Person dargebracht wird, dürfen die anderen Personen, die nicht ausdrücklich genannt werden, auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen werden<sup>4</sup>. Zur Anbetung Gottes gehört es, wenn in dem öffentlichen

<sup>1</sup> Vergl. Gühr, das heilige Messopfer. S. 328. 335.

<sup>2</sup> Vergl. Bengel, l. c. II. S. 272. Gühr, l. c. S. 320—23. Gretser. de sancta cruce.

<sup>3</sup> Siehe Spitt III. § 12. n. 13. S. 38 f.

<sup>4</sup> *Reiffenstuel*, l. c. n. 28. Tres personae divinae una adoratione sunt adorandae, non quidem sic hoc intelligendo, quasi una non possit distincte ab aliis adorari, sed sic, quod aliae duae explicite non excludantur. Ita communis Theologorum, ac praesertim Mastrius disp. 11. Theol. moral. n. 18. Ratio prioris partis est: quia una est essentia, excellentia, divinitas atque majestas omnium trium personarum divinarum, et per consequens una adoratio debetur omnibus. Altera pars patet; quia sicut unam divinam personam possumus distincte concipere ab alia, ita et adorare, modo alteram explicite non excludamus. Unde in Litanis nunc Patrem, nunc Spiritum Sanctum invocamus; et pleraeque orationes Ecclesiae diriguntur modo ad Filium, modo ad Spiritum sanctum (?), quamvis interim ceterae personae explicite non excludantur. Impium enim ac nefarium esset, alias excludere explicite; quia licet tres sint personae SS. Trinitatis, una tamen omnium est essentia, divinitas, majestas. Hinc dum unam personam SS. Trinitatis adoramus ac invocamus, semper implicite ad alias duas ceu unum Deum nostra dirigitur adoratio atque invocatio.

Gebete der Kirche jede Stunde mit der feierlichen Anrufung der Hilfe Gottes beginnt und jeder Psalm mit der kleinen Doro-logie geschlossen wird und der Ambrosianische Hymnus *Te Deum* in der Regel nicht fehlt; wenn die heiligen Sacramente im Namen des Dreieinigen gespendet werden und die Vollziehung der Sacramentalien mit dem Rufe: *Adju-torium nostrum in nomine Domini — qui fecit coelum et terram* eingeleitet und an ihn die vorgeschriebenen Gebete gerichtet werden, während die Namen der Heiligen entweder gar nicht oder nur nebenher erwähnt werden; wenn ferner ihm die heilige Messe dargebracht und mit den Worten: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen, angefangen wird, indem sich der Priester mit dem heiligen Kreuz bezeichnet; wenn während derselben in der Regel die große Doro-logie angestimmt und recitirt, in der Präfation eine feierliche Dankagung und Lobpreisung auf Gott vorgetragen wird; wenn überdies jeder Sonntag in besonderer Weise der Verehrung des dreieinigen Gottes geweiht ist und das von Papst Johann XXII. eingesetzte Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit am Sonntag nach Pfingsten in der ganzen Christenheit gefeiert wird.

7. Jesus Christus wird in der angegebenen Weise mit der höchsten absoluten Adoration angebetet, weil er wahrhaft Gott ist, dem diese An-betung gebührt. Er nahm, so lange er auf Erden lebte, dieselbe Ver-ehrerung, die dem Vater gebührt, für sich in Anspruch, und diese ist die absolut höchste<sup>1</sup>; sie wird ihm im Himmel erwiesen und ist ihm nach der Aufforderung seiner heiligen Apostel auf Erden zu erweisen<sup>2</sup>, und zwar nicht bloß, inwiefern er Gott, sondern auch, inwiefern er Mensch ist. Seine menschliche Natur ist allerdings für sich betrachtet, weil ge-schaffen, der höchsten Gottesverehrung nicht fähig; allein daraus folgt nur, daß sie und die Theile, aus denen sie besteht, nicht zum Formal-objekt der Christus gebührenden Anbetung gehört, was aber nicht hindert, daß sie Materialobjekt der höchsten absoluten Anbetung sei. Denn wie-

<sup>1</sup> *Joann.* 5, 22. 23. *Neque enim Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem: qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum.* *Rom.* 14, 10. 11. 12.

<sup>2</sup> *Philipp.* 2, 9. 11. *Propter quod et Deus exaltavit eum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris.* *Heb.* 1, 6. 13. *Apoc.* 5, 11—14; 11, 5; 12, 10; 14, 4; 20, 6; 21, 23; 22, 1. u. 3.

Wirthmüller, Religion.

mohl Jesus Christus Gott und Mensch zugleich ist, so ist er doch nur Eine göttliche Person, Ein Christus, der mit Einer Adoration, der absoluten und höchsten, anzubeten ist<sup>1</sup>. Die Verirrungen der Apollinaristen und Etythianer einerseits, sowie der Nestorianer anderseits sind gleichmäßig fernzuhalten. Wie die gesammte menschliche Natur Christi zum Materialobjekt der ihm gebührenden Anbetung gehört, so sind in gleicher Weise die Theile derselben, die in die hypostatische Union aufgenommen sind, die Seele, der Leib, das leibliche Herz u. s. w. anzubeten. In der von der Kirche eingeführten Andacht zum göttlichen Herzen Jesu bildet das physische und lebendige Herz Jesu, das Sinnbild und der Sitz seiner unendlichen Liebe zu den Menschen, das Materialobjekt der Anbetung, ohne daß seine unendliche Liebe davon ausgeschlossen ist<sup>2</sup>. Wenn

<sup>1</sup> *Reiffenstuel*, l. c. n. 29. Nam, quia juxta Symbolum s. Athanasii, licet Christus sit *Deus et homo, non duo tamen, sed unus est Christus*, etiam unica adoratione patriae is adoratur: in qua tamen ratio formalis et motiva adorandi est Divinitas ejus, objectum vero materiale seu objectum quod ac terminus adaequatus hujus adorationis est unus ac totus Christus, verus Deus verusque homo. *Pius VI.* Auctorem fidei. n. 61. Propositio, quae asserit, adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem, fore semper honorem divinum datum creaturae; quatenus per hoc verbum directe intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur, ex conc. CP. V. gen. c. 9. falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito, ac praestando detrahens et injuriosa.

<sup>2</sup> *Pius VI.* Auctorem fidei. n. 63. Item in eo, quod cultores Cordis Jesu hoc etiam nomine arguit, quod non advertant, ss. carnem Christi, aut ejus partem aliquam, aut etiam humanitatem totam cum separatione aut praecisione a divinitate adorari non posse cultu patriae; quasi fideles Cor Jesu adorarent cum separatione vel praecisione a divinitate, dum illud adorant, ut est Cor Jesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsanguis corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulchro: captiosa, in fideles Cordis Christi cultores injuriosa. Cf. *Nilles*, S. J. de rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae. — Cor Jesu, divini Redemptoris nostri caritatis symbolum. *Jungmann*, S. J. Fünf Sätze zur Erklärung und wissenschaftlichen Begründung der Andacht zum heiligen Herzen Jesu. — Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu und die Bedenken gegen dieselbe. *Hattler*, S. J. Winke zur Einführung der Herz-Jesu-Andacht. *Leitner*, Ein Wort über den Gegenstand der Andacht zum heiligen Herzen Jesu. *Müller*, l. c. Lib. II. tr. II. § 42. pag. 142. — 150. *Mescher*, Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. Stimmen aus

in dem mit Ablässen versehenen Anrufungsgebet: Seele Christi, heilige mich u. s. w.<sup>1</sup> der Seele, dem Leibe, dem kostbaren Blute, dem Wasser der Seitenwunde, dem Leiden Christi persönliche Handlungen zugeschrieben werden, wie der Person Christi, so sind die diesen Theilen der menschlichen Natur Christi, welche sich in der hypostatischen Union befinden, zukommenden Handlungen im eigentlichen Sinne zu verstehen, die Theile nicht als Personifikationen zu erklären, die Handlungen nicht als Metaphern abzuschwächen. Anbetung Jesu Christi ist es, wenn wir die kirchlichen Gebete mit einer Obsekration auf ihn schließen<sup>2</sup>; wenn wir in den Litaneien ihn um Erbarmen, um Erhörung, um Erlösung, um Verschönerung anrufen; wenn wir seine heiligen Sakramente spenden und empfangen, sein Opfer feiern und an ihm Antheil nehmen; wenn wir die im Laufe des Kirchenjahres wiederkehrenden Feste unseres Herrn nach Anordnung der heiligen Kirche begehen.

8. Am konkretesten und lebendigsten gestaltet sich die Anbetung Gottes in der Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars<sup>3</sup>. Da im allerheiligsten Sakrament des Altars der Leib des Herrn, der in die hypostatische Union mit der Gottheit aufgenommen ist, wahrhaft, wirklich und wesentlich, sowie sein kostbares Blut gegenwärtig ist, so lange die äußeren Gestalten von Brod und Wein vorhanden sind, so ergibt sich, daß dieses allerheiligste Sakrament, wie die menschliche Natur und der Leib und das Blut des Herrn außer dem Sakrament mit der höchsten absoluten Aboration zu verehren ist<sup>4</sup>; diese Aboration ist auch auf die sakramentalen Gestalten, die zu ihrem Materialobjekt gehören,

Maria-Laach. 11. B. S. 361—384; 12. B. S. 113—12; 13. B. S. 1—15; 187 bis 201; 258—277.

<sup>1</sup> Anima Christi sanctifica me, Corpus Christi salva me, Sanguis Christi inebria me, Aqua Lateris Christi, lava me, Passio Christi conforta me, O bone Jesu, exaudi me, Intra vulnera tua absconde me, Et ne permittas me separari a te, Ab hoste maligno defende me, In hora mortis meae voca me, Et jube me venire ad te, Ut cum sanctis tuis laudem te In saecula saeculorum. Amen.

<sup>2</sup> Siehe Hptst. III. § 15. n. 37. S. 70. Hptst. IV. § 48. S. 436.

<sup>3</sup> Siehe Hptst. IV. § 34. n. 70 ff. S. 210—252.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XIII. cp. 5. u. c. 6. Euch. Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras: a. s.

auszudehnen<sup>1</sup>, jedoch nur in untergeordneter und sekundärer Weise. Alles, was nach Vorschrift der heiligen Kirche beobachtet wird, um dieses allerheiligste Sakrament würdig zu feiern und zu empfangen, in geeigneter Weise im Tabernakel aufzubewahren, zu exponiren, in theophorischen Prozessionen zu tragen, damit den sakramentalen Segen zu geben und denselben zu empfangen; es zu exponiren, vor jeder Verunehrung zu bewahren u. s. w.<sup>2</sup>, nimmt den Charakter einer Anbetung Gottes an.

### § 51. Die absolute Verehrung der Heiligen.

9. Gegenstand der absoluten Adoration des untergeordneten Gottesdienstes, die als Verehrung bezeichnet wird, während der Name Adoration für die Anbetung des höchsten Gottesdienstes reservirt wurde, sind die mit Christus herrschenden Engel und Heiligen, die wegen der ihnen von Gott verliehenen Gnade und Glorie der religiösen Verehrung würdig sind. Obenan steht die allerseeligste Jungfrau und Gottesmutter Maria, die Königin der Engel und Heiligen<sup>3</sup>. An sie schließen sich an die Engel, Heiligen, Seligen und mit Zustimmung des apostolischen Stuhles die einfachen und ehrwürdigen Diener und Dienerinnen Gottes<sup>4</sup>, sofern es sich nämlich um die öffentliche, d. h. die im Namen und Auftrag der Kirche sich vollziehende Verehrung handelt, während die Privatverehrung den letzteren auch ohne Erlaubniß des apostolischen Stuhles erwiesen werden darf<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Reiffenstuel*, l. c. n. 30. Additio I. In Eucharistia cum Christo etiam adorantur vel coadorantur, non quidem primario, sed secundario species consecratae, ob unionem moralem, quam cum Christo sub speciebus illis praesente habent: sicut cum Rege politice coadoratur purpura, qua est indutus. Ubi iterum Christus qua Deus est ratio formalis hujus adorationis, et species consecratae solum spectant ad objectum materiale et quod adorationis. *Bouquillon*, l. c. n. 65. pag. 38.

<sup>2</sup> Vergl. Apol. Maier, Behandlung des Allerheiligsten.

<sup>3</sup> Siehe Sptk III. § 12. n. 19. S. 46—47.

<sup>4</sup> C. 1. X. de reliqu. et veneratione sanct. III. 45.

<sup>5</sup> Diener und Dienerinnen Gottes heißen Personen, welche im Rufe der Heiligkeit gestorben sind, und deren Seligsprechung angeregt und betrieben wird; sie erlangen das Prädikat „ehrwürdig, venerabilis“, wenn ihr Ruf der Heiligkeit gerichtlich konstatirt und bewiesen ist und für ihre Seligsprechung die commissio introductionis gezeichnet wurde. Erst fünfzig Jahre nach seinem Tode kann ein Verstorbener selig gesprochen werden, wenn nicht der heilige Vater der Congregatio Rit. die Erlaubniß erteilt, den Proceß früher zu beginnen. P. Urban. VIII.

10. Der Grund, um dessenwillen wir der allerseeligsten Jungfrau die absolute Verehrung der Hyperbulie erweisen, ist ihre Auserwählung zur Würde der Mutter des Herrn, in der Weise, daß sie wahrhaft Mutter Gottes, Mutter Christi, Gottesgebärerin heißt und ist, eine Würde, die sie über alle bloßen Geschöpfe<sup>1</sup>, auch die heiligen Engel, erhebt und der Würde der menschlichen Natur Christi nahe bringt, ohne sie indessen zu erreichen. Dazu kommt die ihrer Würde entsprechende persönliche Heiligkeit und Glorie im Himmel.

Die der allerseeligsten Jungfrau gebührende Verehrung ist als absolute aufzufassen. Es ist zwar an und für sich kein Widerspruch, sie respektiv zu verehren; allein in der praktischen Bethätigung könnte dieses leicht zu Verirrungen führen und die ihr eigenthümliche Verehrung, die die absolute ist, ihr entziehen<sup>2</sup>. Die Behauptung, die Verehrung, die wir der allerseeligsten Jungfrau absolut erweisen, sei eitel, ist vom apostolischen Stuhl durch Papst Alexander VIII. verworfen worden<sup>3</sup>. Sie ist nicht die höchste, wie sie der menschlichen Natur Christi erwiesen wird, sondern ihr untergeordnet und unterscheidet sich von ihr spezifisch. Die heilige Jungfrau ist wohl als Mutter Gottes mit Gott auf das Innigste verbunden gewesen; sie ist mit ihrem göttlichen Kinde als dessen Mutter blutsverwandt geworden, aber sie ist ungeachtet dieser Ausnahmstellung nicht wie die menschliche Natur in Christus von Gott in eine hypostatische Union aufgenommen worden<sup>4</sup>. Sie unterscheidet sich aber der Art nach

<sup>1</sup> Decreta Synodi Ephesinae oecumenicae III. a. 431. c. i. Si quis non constitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam virginem: peperit enim secundum carnem factum Dei Verbum, secundum quod scriptum est: Verbum caro factum est, anathema sit.

<sup>2</sup> *S. Thom.*, I. c. III. q. 25. a. 3. ad 3. Creaturae rationali debetur reverentia propter seipsam: et ideo, si creaturae rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latrae, posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, in quantum est res quaedam, et non referretur in Deum, cujus est imago: quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

<sup>3</sup> Prop. damn. 26. Laus, quae defertur Mariae ut Mariae, vana est.

<sup>4</sup> *Reiffenstuel*, I. c. n. 30. Additio III. Licet enim Maternitas Divina Filium Divinum respiciat, non est tamen ejusdem ordinis et dignitatis cum Filio, eo quod Verbum non descendit secundum se totum ad dignificandam Deiparam, sicut descendit ad dignificandam Humanitatem hypostatice unitam: quare Verbum seu Deus solum de Christo in recto praedicatur, non de Matre Dei, sicut nec de Filio Dei adoptivo, quamvis et hic ad Deum referatur: una enim dignitas potest varie varia subjecta afficere: sic eadem dignitas regia aliter dignificat ipsum regem, aliter filium, amicum aut legatum regis.



von der absoluten Verehrung, welche den Engeln und Heiligen als Akt der Dulie zukommt. Wie nämlich die allerseeligste Jungfrau als Mutter Gottes einzig dasteht und an Heiligkeit und Glorie unerreicht ist, deswegen in besonderer Weise verehrungswürdig erscheint, so ist auch die nach Gottes Willen ihr zu erweisende Verehrung in ihrer Art einzig <sup>1</sup>.

Die allerseeligste Jungfrau wird in Worten verehrt, indem wir ihren Namen mit Ehrfurcht aussprechen und mit Zusätzen versehen, in denen wir ihre unerforschlichen Vorrechte der Gnade und Glorie, wie ihre Stellung zu uns ehren und feiern, ihn in der Liturgie den Engeln und Heiligen vorsetzen, wie die Litanei von allen Heiligen, das Konfiteor, Gebete: Suscipe S. Trinitas im Offertorium, Communicantes im Kanon der heiligen Messe u. A. zeigen. Die Lavretanische Litanei, ein fortgesetzter Hymnus auf die heilige Jungfrau, durchwebt von dem dringendsten Flehen um ihre Fürbitte, bildet einen Bestandtheil des liturgischen Gottesdienstes. Das Ave Maria ist im Anfang und Schluß des kanonischen Stundengebetes, wie im Privatgebet zum Gebet des Herrn gefügt worden <sup>2</sup>. Die Suffragien, in denen sie die erste Stelle einnimmt, die Marianischen Antiphonen, das Rosenkranzgebet dienen zu ihrer Verehrung in Worten. Sie wird in Handlungen verehrt, wenn nach kirchlicher Vorschrift bei Nennung ihres Namens das Haupt zu neigen ist und zwar tiefer, als wenn bei Nennung anderer Heiligennamen das Gleiche zu geschehen hat; wenn ihre Feste im Laufe des Kirchenjahres mit besonderer Festlichkeit begangen und von den Gläubigen mitgefeiert werden; wenn die ihrem Andenken geweihten Altäre, Kirchen, Gnadenorte u. s. w. besucht und verehrt werden.

11. Der Grund, um dessen willen wir den Engeln und Heiligen die absolute Verehrung erweisen, ist ihre persönliche Auszeichnung, die sie

<sup>1</sup> *Amort, theol. moralis. tom. I. tr. III. sect. II. § 1. q. 9. An cultus Hyperduliae differat specie a cultu Duliae? R. affirmative. Ratio est: quia cultus Duliae fundatur in relatione Dei ad angelum vel hominem titulo amicitiae divinae, qua Deus illis communicat non solum omnia bona sibi intrinseca, nempe seipsum, sed etiam sua bona extrinseca, nempe honorem ac gloriam juxta illud Ps. 138. Nimis honorificati sunt amici tui, Deus; nimis confortatus est principatus eorum. Sed cultus Hyperduliae fundatur potissimum in relatione Dei ad Beatam Virginem tamquam suam matrem, vi cujus relationis seu tituli illam honore praefert et praeferrí vult omnibus aliis creaturis. Hae autem duae relationes specie differunt.*

<sup>2</sup> Siehe Spitt. III. § 24. n. 94 ff. S. 144 ff.

auf übernatürliche Weise durch die göttliche Gnade und Glorie erlangt haben. Die ihnen gebührende Verehrung ist religiöser Art und unterscheidet sich dadurch spezifisch von der bloß bürgerlichen oder politischen Verehrung, die den Menschen wegen ihrer hervorragenden socialen Stellung, die sie einnehmen, oder auf Grund ihrer natürlichen Verdienste zu Theil wird. — Die religiöse Verehrung der heiligen Engel findet sich schon im alten Bunde<sup>1</sup>. Vollständiger und herrlicher gestaltete sie sich im neuen Bunde. Die heiligen Engel, deren Namen bekannt sind, wie der heilige Michael, Gabriel, Raphael, werden dadurch verehrt, daß sie namentlich angerufen und durch jährlich wiederkehrende Feste gefeiert werden<sup>2</sup>, während die übrigen Engel im Allgemeinen um ihre Fürbitte angegangen und festlich verherrlicht werden<sup>3</sup>.

Die Anfänge der religiösen Verehrung der Heiligen finden sich schon in der Zeit des alten Bundes. Es sei in Erinnerung gebracht, wie die Stammväter des auserwählten Volkes, die Propheten, die Könige, die sich um dasselbe verdient gemacht haben, im Laufe der Geschichte von ihren Nachfolgern in Ehren genannt, beziehungsweise angerufen wurden; wie im Buche Jesu Sirach das Andenken an die Heiligen der Vorzeit mit gebührender Lobeserhebung gefeiert wird<sup>4</sup>. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß im alten Bunde die Heiligenverehrung nur im beschränkten Maße im öffentlichen Kulte hervortreten konnte; denn einerseits waren die Heiligen noch nicht vollendet; sie waren in der Vorhölle, von der Anschauung Gottes ausgeschlossen, zu der sie erst nach ihrer Befreiung aus ihr durch den Erlöser, den Mittler der ewigen Seligkeit, gelangen konnten, was erst nach seinem Tode stattfand; andererseits sollte von den Lebenden die Gefahr des Polytheismus, die sich durch eine Vermischung der Anbetung Gottes und der Verehrung der Heiligen hätte bilden können, möglichst beseitigt werden. Anders ist das Verhältniß im neuen Bunde. Hier sind die Heiligen durch Jesus Christus vollendet; sie gelangen unmittelbar nach ihrem Tode zur beseligenden Anschauung Gottes; die Gefahr, die Anbetung und die Verehrung der Heiligen zu identifiziren, ist bei der allgemeinen und klareren Erkenntniß Gottes, sowie bei der

<sup>1</sup> *Genes.* 18, 2; 19, 2. *Num.* 22, 31. *Josue* 5, 14.

<sup>2</sup> Der hl. Michael am 8. Mai u. 29. September; der hl. Gabriel am 18. März; der hl. Raphael am 24. Oktober.

<sup>3</sup> Vergl. die Allerheiligen-Vitane; Fest der heiligen Schutzengel am 2. Oktober oder am ersten Sonntag des September nach liturgischer Rechnung.

<sup>4</sup> *Eccli.* 44 ff.; vergl. *Hebr.* 11.

entsprechenden Ordnung des Kultus durch die kirchliche Auktorität nicht mehr gegeben. Daher findet die Thatfache ihre Erklärung, daß in der christlichen Kirche von Anfang an neben der Anbetung Gottes die Heiligenverehrung bestand und sich überall gleichmäßig ausbildete.

Die den Heiligen gebührende Verehrung wird dadurch bethätigt, daß ihre Namen in das Verzeichniß der Heiligen eingetragen und sie als heilig bezeichnet werden; daß sie Alle um ihre Fürbitte angerufen werden, die einen namentlich, die anderen allgemein<sup>1</sup>; daß der Name von Vielen, ihr Leben im Martyrologium Romanum gelesen wird; daß ihre Bilder mit dem Heiligenschein dargestellt und in den Kirchen, an den Altären angebracht werden dürfen; daß ihnen zu Ehren die heilige Messe gefeiert, besondere Andachten abgehalten, Kirchen und Altäre errichtet und geweiht, jährlich wiederkehrende Feste mit kirchlichen Offizien pro choro et foro in einzelnen Gegenden oder in der ganzen katholischen Kirche nach höherem oder niederem Range begangen, ihre Reliquien respektiv verehrt, auf die Altäre gestellt, in Prozessionen getragen werden. — Den Seligen darf jene äußere Verehrung öffentlich gezeigt werden, die ihnen seit unvordenklicher Zeit mit Duldung oder Bewilligung des apostolischen Stuhles an bestimmten Orten erwiesen oder von demselben apostolischen Stuhle neu bewilligt wurde. — Den Dienern Gottes ist eine öffentliche Verehrung ohne ausdrückliche Bewilligung des apostolischen Stuhles nicht zu erweisen, wohl aber dürfen dieselben privatim verehrt werden<sup>2</sup>.

12. Die der seligsten Jungfrau, den Engeln, Heiligen und Seligen erwiesene äußere Verehrung, die als absoluter Kultakt selbständig ist, steht nach ihrem Ursprung und Ziel mit der absoluten Anbetung Gottes im innigsten Zusammenhang. Wie nämlich Gott durch seine Gnade und Glorie die Geschöpfe in sich religiös verehrungswürdig macht, so ist die absolute Anbetung Gottes, die uns gegen nichts Göttliches gleichgiltig sein läßt, auch Grund und Motiv der Verehrung der allerseiligsten Jungfrau, der Engel und Heiligen; wie Gott, indem er die Heiligen ehrt, seine eigene äußere Ehre darstellt und erreicht, so kann hinwiederum auch die von uns den Heiligen erwiesene Verehrung in ihrem letzten Ziele nur zur Ehre und Verherrlichung Gottes gereichen. Sie ist aber auch für

<sup>1</sup> Omnes Sancti et Sanctae Dei, intercedite pro nobis. Allerheiligen-Litanei. Fest von allen Heiligen am 1. November.

<sup>2</sup> Urban VIII. „Sanctissimus“ 13. Mart. 1625. „Coelestis Jerusalem“ 7. Jul. 1634. Alexander VII. Decr. 19. Febr. 1658; 17. Apr. 1660. Benedictus XIV., l. c. Lib. I. 37. II. 37. Benger, l. c. II. S. 66 f.

unser Seelenheil im höchsten Grade ersprießlich und heilsam; denn in ihr bethätigen wir zu unserm Nutzen die Gemeinschaft der Heiligen; in ihr disponiren wir uns zur Entgegennahme der göttlichen Gnade in höherem Grade, indem wir uns nicht bloß vor Gott, sondern auch vor seinen heiligen Geschöpfen verdemüthigen; in ihr setzen wir gute religiöse Akte, die meritorisch und satisfactorisch wirken, und weil nach Außen hervortretend, geeignet sind, Andere zu erbauen. — Von dem Nutzen der Anrufung der Engel und Heiligen, von der Wirksamkeit ihrer Fürsprache ist früher die Rede gewesen<sup>1</sup>.

## § 52. Die respektive Adoration Gottes.

13. Gegenstände, die an sich nicht anbetungs- und verehrungswürdig sind, können dieses werden durch eine Beziehung, in der sie zu einer Person stehen, die an sich oder absolut anbetungs- und verehrungswürdig ist; sie werden aber dadurch nicht absolut, sondern respektiv anbetungs- und verehrungswürdig. Gegenstände, die schon absolut verehrungswürdig sind, gewinnen durch solche Beziehung einen neuen Titel, verehrt zu werden. Je nachdem der Person, auf die sie sich beziehen und durch sie anbetungs- und verehrungswürdig werden, die höchste Anbetung oder die untergeordnete Verehrung gebührt, wird auch die respektive Adoration als höchste und untergeordnete Adoration unterschieden<sup>2</sup>. Gott, der in sich höchst anbetungswürdig ist und alles, was außer ihm verehrungswürdig ist, dazu macht, kann nicht respektiv adorirt werden. Den persönlichen Geschöpfen, denen eine absolute Verehrung gebührt, wird in der Regel nur diese, die die ihnen eigentlich zukommende ist, erwiesen, wodurch das Mißverständniß beseitigt wird, es sei zwischen der Gott und den Heiligen gebührenden Verehrung ein Unterschied nicht zu machen. Es ist aber kein Widerspruch, wegen ihrer Beziehung zu Gott sie auch

<sup>1</sup> Siehe Spitt. III. § 12. nn. 16—20. S. 41—47.

<sup>2</sup> *Reiffenstuel*, l. c. n. 31. *Adoratio respectiva*, qua quis adoratur seu colitur propter excellentiam alterius, quam repraesentant, aut in ordine ad eam consideratur: unde haec convenit rebus etiam ratione carentibus, ut puta sacris imaginibus, quae non propter se, sed propter alium, quem repraesentant, honorantur. n. 36. Exstat communissimum inter Doctores dictum, quod, si Prototypum adoretur adoratione Latriae absoluta, imago ejus adoranda sit adoratione Latriae respectiva; si autem Prototypum adoratur adoratione Hyperduliae vel Duliae absoluta, imago ejusdem adoratur adoratione Hyperduliae vel Duliae respectiva.

respektiv zu verehren. Unpersönliche Geschöpfe, welche nicht durch eine Konstitutiv-Benediktion heilige Sachen geworden sind<sup>1</sup>, können nur respektiv verehrt werden<sup>2</sup>. In dieser Hinsicht kommen vorzugsweise Reliquien und Bilder in Betracht, die als Bilder Gottes, als Reliquien und Bilder Jesu Christi, und als solche der Heiligen sich darstellen.

14. Während es von Gott keine Reliquie gibt, da er, als der Unermessliche und Allgegenwärtige nichts zurücklassen oder verlassen kann, sind von Jesus Christus Gegenstände zurückgelassen worden, die sich als seine Reliquien verhalten und deswegen respektive Verehrung erfordern. Nothwendig ist, daß der Gegenstand, der an sich als Reliquie oder in einem Abbild von ihr Objekt der höchsten respektiven Anbetung ist, mit Jesus Christus, dem Objekt der höchsten absoluten Anbetung, in einer Beziehung stand. Es reicht aber nicht jede Beziehung zu Christus aus. Es genügt nicht eine bloß figürliche Beziehung, weßwegen Gegenstände, die bloß metaphorisch auf den Erlöser bezogen werden, wie Löwe, Lamm, Felsen, Weinstock, Buchstaben des Alphabets u. s. w. davon ausgeschlossen sind, Objekt der genannten Anbetung zu sein. Vielmehr wird ein realer Zusammenhang des Objectes mit Jesus Christus vorausgesetzt. Allein nicht jeder reale Zusammenhang eines Objectes mit Jesus Christus begründet die Anbetungswürdigkeit; nicht alles, was physisch den Leib des Herrn berührt hat, ist unterschiedslos dadurch respektiv anbetungswürdig geworden; die Hände, die den Herrn in seiner Kindheit berührten und trugen, der Mund, der ihn verrätherisch küßte, der Arm, der ihn schlug, das Lastthier, dessen er sich bei dem feierlichen Einzug in Jerusalem bediente, sind nicht an sich und nicht in ihren Abbildern Gegenstand einer religiösen Verehrung geworden. Nothwendig ist, daß, was als verehrungswürdige Reliquie des Erlösers gelten soll, ihm als Instrument diene, unsere Erlösung zu vollbringen. Dahin gehören: die Krippe, in welche er nach seiner Geburt in Bethlehem gelegt wurde<sup>3</sup>, und die in der Kirche St. Maria Major in Rom aufbewahrt wird<sup>4</sup>; die Zeichen seines Leidens, die Marterwerkzeuge, durch deren Anwendung das Leiden vollbracht wurde. Unter den letzteren sind wieder jene auszuwählen,

<sup>1</sup> Siehe Hptst. IV. § 40. n. 168. S. 379.    <sup>2</sup> Siehe Hptst. I. § 4. n. 24. S. 18.

<sup>3</sup> Luc. 2, 7. 12.

<sup>4</sup> Missale Rom. In Nativitate Domini. Ad primam missam in nocte. Statio ad S. Mariam Majorem ad Praesepe. Der hl. Franz von Assisi führte die sinnreichen Krippendarstellungen ein und verbreitete sie weiter; vergl. Amberger, l. c. II. S. 599.

welche dem Herrn zugleich als Zeichen seiner Verherrlichung dienten, und von der Kirche als Gegenstand der respektiven Verehrung bezeichnet werden. Die Schwerter, Prügel (Luk. 22, 52; Mark. 14, 43), die Laternen und Fackeln (Joh. 18, 3), die Stricke, mit denen der Herr gebunden (Matth. 26, 57), die Geißeln, mit denen er geschlagen (Joh. 19, 1), die dreißig Silberlinge, die als Verrätherlohn dem Judas zuerkannt waren (Matth. 26, 15), und anderes, was in der Leidensgeschichte unsers Herrn erwähnt wird, sind nicht Gegenstand einer respektiven Verehrung geworden. Dagegen gehören zu den respektiv anbetungswürdigen Gegenständen und Reliquien Jesu sein heiliges und wunderbares Blut als Erinnerung und Zeichen seines bitteren Leidens, und unter den Werkzeugen seines Leidens das wirkliche Kreuz unseres Herrn und seine Partikeln, die Kreuzesüberschrift, sowie alle seine Abbilder, seine Dornenkrone, die Lanze und Nägel, der Schwamm, der, mit Essig gefüllt, ihn zu tränken diente, sein Grabtuch und Schweißtuch; dazu kommen die Kleider, deren er sich in seinem Leben bediente und im Leiden beraubt wurde.

15. Die Frage, ob von dem Blute, welches unser Herr auf Erden, sei es in seiner Kindheit bei der Bornahme der Beschneidung<sup>1</sup>, sei es während seines Leidens, vergossen hat, einzelne Tropfen oder Partikeln auf Erden zurückgelassen wurden, oder ob alles vergossene Blut in den verklärten Leib des Auferstandenen Aufnahme fand, kann in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise nicht beantwortet werden. Während der hl. Thomas das Vorhandensein solchen heiligen Blutes in Abrede zu stellen scheint<sup>2</sup>, Turrecremata dieses mit Bestimmtheit negirt<sup>3</sup>, halten es der hl. Bonaventura<sup>4</sup>, Lugo, Viva, Mastrius, Herincx, Henno, Panger, Reiffenstuel u. A. für wahrscheinlicher, anzunehmen, es sei solches heiliges Blut noch auf Erden, womit die Lokaltradition einzelner Orte übereinstimmt.

Wenn wirklich noch einzelne Partikeln des heiligen Blutes des

<sup>1</sup> Luc. 2, 21.

<sup>2</sup> S. Thom., 1. c. III. q. 54. a. 2. ad 3. dicendum, quod totus sanguis, qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanae naturae pertineat, in corpore Christi resurrexit: et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanae naturae pertinentibus. Sanguis autem ille, qui in quibusdam ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

<sup>3</sup> In Can. Invitat Dominus. Consecr. Dist. 2.

<sup>4</sup> IV. Sent. D. 2. dub. 2.

Herrn auf Erden sind, so viel ist gewiß, daß der Umstand, daß sie nicht mehr in den verklärten Leib des Herrn aufgenommen wurden, bewirkt hat, daß sie aus der hypostatischen Union entlassen wurden und dadurch aufgehört haben, kostbares Blut zu sein, das mit der höchsten absoluten Anbetung zu adoriren ist. Sie sind ehrwürdige Reliquien unseres Herrn, die, so lange sie im Leibe unseres Herrn sich befanden, kostbares Blut waren, und nun seine Menschheit, sein Leiden, während dessen sie vergossen wurden, uns in Erinnerung bringen. Sie stehen auf gleicher Linie mit dem wunderbaren Blute, das entweder aus dem allerheiligsten Sakramente sichtbar wurde, oder aus einem Bilde Christi floß und das kostbare Blut bildlich darstellt<sup>1</sup>. Es ist ihnen die höchste respektive Anbetung zu erweisen<sup>2</sup>, die mit der höchsten absoluten Anbetung nicht auf gleicher Linie steht<sup>3</sup>. Die gleichen

<sup>1</sup> Faber, Das kostbare Blut. S. 38 f. Die Hostie hat bei der Messe auf wunderbare Weise geblutet, um den Glauben der Menschen zu bestärken, oder eine Umwandlung in ihrem Innern in ihnen hervorzubringen. Sie hat in den Händen von Juden und Ungläubigen geblutet, wie um den Gottestraub zu rächen und ihren Seelen einen Schrecken einzujagen, gleich der heftigen Furcht, welche Jerusalem bei der Passion befiel. Kreuzifixe haben Blut geschwitzt, um Sünder zu bekehren, oder um ein öffentliches Unglück vorher zu verkündigen, um sinnbildlich die unaufhörliche Theilnahme unsers Herrn mit seiner leidenden Kirche zu zeigen. Aber das ist nicht das kostbare Blut gewesen. Es hat nie in unserm Herrn gelebt. Es ist hoch zu verehren, in sofern es ein wunderbares Erzeugniß Gottes ist, und es spricht besonders die Verehrung der Gläubigen an, weil es dazu bestimmt wurde, figürlich das kostbare Blut darzustellen. Wenn der Engel, welcher um Mitternacht über Aegypten hinzog, um die Erstgeburt zu erschlagen, das an die Thürpfosten der Israeliten gesprengte Blut des Paschalammes mit heiliger Scheu verehrte, bloß weil es ein Vorbild des Blutes Jesu war, wie vielmehr sollten wir das wunderbare Blut verehren, das aus der Hostie und aus dem Kreuzifixe hervordringt, da es etwas Höheres und Heiligeres ist, als das symbolische Blut der Thiere! Demungeachtet ist es nicht das kostbare Blut, noch ist ihm (absolute) göttliche Anbetung zu erweisen.

<sup>2</sup> *Instructio Pastoralis* Eystad. Tit. IV. ep. I. § 3. p. 88. Reliquiae sub nomine sanguinis Christi sive veri forsitan sive per miraculum producti, nec non hostiae, mirabiliter in visibilem carnem speciem immutatae, cultu tantummodo laetiae respectivo venerandae sunt. *Reiffenstuel*, l. c. n. 30. additio 2. Quin imo et sanguis, qui miraculose fluxit ex aliqua imagine Christi, est cultu Latriae adorandus ob repraesentationem veri sanguinis Christi.

<sup>3</sup> *Bouquillon*, de virtute religionis, Lib. I. P. I. ep. 1. a. II. § II. n. 29. S. R. C. 22. Sptbr. 1827. Thecae, in qua asservantur sequentes reliquiae, nempe guttae sanguinis Christi, velum Beatae Mariae Virginis eodem sanguine aspersum et parva crux de cruce Salvatoris, citra approbationem reliquiarum, permittendae sunt tantummodo illae venerationis et cultus significationes, quae conveniunt reliquiis de cruce Domini Nostri Jesu Christi.

Akte der Anbetung, welche dem heiligen Kreuze Jesu erwiesen werden, gehören im Allgemeinen auch dem heiligen und wunderbaren Blute.

16. Das heilige Kreuz ist jenes Marterwerkzeug, an welches unser Herr angeheftet wurde und an welchem er, unsere Erlösung vollendend, als Opfer starb<sup>1</sup>; es stand mit dem Leib des Herrn in unmittelbarer Berührung und wurde von seinem kostbaren Blute benezt; es bildete den Anfang seiner Herrschaft und Erhöhung<sup>2</sup>. Ungeachtet vieler Anfeindungen von Seiten der Ungläubigen blieb es unverfehrt, wurde wunderbar aufgefunden und diente als Mittel, viele Wunder zu wirken und in ihnen den Erlöser zu verherrlichen. Damit sind alle Voraussetzungen und Bedingungen gegeben, dem heiligen Kreuze und seinen Partikeln die höchste respektive Anbetung zu erweisen<sup>3</sup>. Zu Ehren des heiligen Kreuzes werden die Feste seiner Auffindung (3. Mai) und Erhöhung (14. September)

<sup>1</sup> Man unterschied das einfache und zusammengesetzte Kreuz; das einfache bestand aus Einem Stamm oder Balken; das zusammengesetzte wurde durch Vereinigung von zwei Balken gebildet; je nach der Form der Vereinigung unterschied man *crux decussata*, das Kreuz, das dem römischen Zeichen der Zahl zehn (X) ähnlich war (*decussis* = *decem* as = Zehnzahl, vergl. *Recht*, Handwörterbuch d. l. Spr. I. S. 1218), das sogenannte Andreaskreuz, so bezeichnet nach dem heiligen Apostel Andreas, der an ihm sein Martyrium vollendete; *crux commissa*, das einfach zusammengelegte Kreuz, das dadurch gebildet wurde, daß man den Querbalken an dem obersten Ende des Längbalken befestigte, ohne daß dieser über jenen hervorragte; es hatte die Gestalt des lateinischen, griechischen und hebräischen Buchstaben T; *crux immissa*, das eingelaßene Kreuz; in welchem der Querbalken nicht am obersten Ende des Längbalken, sondern unter demselben befestigt wurde, so daß der Längbalken darüber hervorragte; dieses Kreuz hatte, wie das der Zehnzahl ähnliche, vier Enden und unterschied sich dadurch von dem einfach zusammengelegten, das deren nur drei hatte; es unterschied sich von dem Andreaskreuz dadurch, daß seine Theile senkrecht aufeinander lagen. Das Kreuz Jesu Christi hatte nach der Ueberlieferung die Form des eingelaßenen Kreuzes; vergl. *J. Gretser*, de sancta cruce. Lib. I. cp. 1—3.

<sup>2</sup> *Joann.* 3, 14—16; 12, 32. 33.

<sup>3</sup> *S. Thom.*, I. c. III. q. 25. a. 4. *Creaturae insensibili non debetur honor vel reverentia nisi rationalis naturae: et hoc dupliciter: uno modo, in quantum repraesentat rationalem naturam, alio modo, in quantum ei quocumque modo conjungitur . . . . Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda: Uno sc. modo, in quantum repraesentat nobis figuram Christi extensam in ea: alio modo ex contactu ad membra Christi, et ex hoc, quod ejus sanguine est perfusa: Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, sc. adoratione Patriae: et propter hoc etiam Crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum Crucifixum. ad 2. dicendum, quod Crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, sc. per repraesentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.*



gefeiert<sup>1</sup>, eine eigene Botivmesse gelesen und in der Passions- und Charwoche die Prästation de Cruce eingelegt; dem heiligen Kreuze sind Kirchen und Altäre geweiht. Hinsichtlich der liturgischen Behandlung der Kreuzpartikeln sind in's Einzelne gehende Anordnungen erlassen worden; sie dürfen nur in der Kirche in einem Mauerschranke oder in einem sonst leeren Tabernakel des Nebenaltars, nicht in einem Reliquarium, in welchem zugleich Reliquien von Heiligen sind, aufbewahrt worden; ihr Reliquarium soll die Gestalt eines Kreuzes haben. Wer an dem Ort ihrer Aufbewahrung vorübergeht, hat das Haupt zu neigen. Die Kreuzpartikel darf zwischen zwei brennenden Kerzen ausgesetzt werden; der Priester, welcher vor derselben die heilige Messe liest, hat gegen sie dieselben Akte der Anbetung vorzunehmen, welche gegen das im Tabernakel eingeschlossene Sakrament zu beobachten sind; die Vorübergehenden beugen das Knie bis zur Erde. Sie wird zum Küssen gereicht und durch Küssen verehrt; sie darf in Procession unter einem Baldachin getragen und von zwei Thuriferaren incensirt werden, wenn dieses seit unvordenklicher Zeit üblich war. Vor der Einsetzung darf der Priester, der mit dem Pluviale und Velum bekleidet ist, mit der Partikel den Segen ertheilen, nachdem er sie zuvor dreimal stehend incensirt hatte<sup>2</sup>.

Als Bestandtheil des heiligen Kreuzes gilt die Kreuzesüberschrift, die Pilatus in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache hatte verfertigen und über dem Kreuze hatte anbringen lassen<sup>3</sup>. Nach dem Zeugnisse der Geschichtschreiber Sokrates, Sozomenos, Rufinus, sowie des hl. Ambrosius wurde von der hl. Helena mit dem Kreuze auch dessen

<sup>1</sup> Hergenröther, R.-G. I. S. 428.

<sup>2</sup> Instructio Pastoral. Eyst. 1. c. Sacerdos celebrans in altari, in qua particula S. Crucis loco principali exposita est, in accessu et recessu et quoties transit ante medium altaris sive a latere ad latus (S. R. C. 23. Maji 1835. 27. Aug. 1836), eam profunda genuflexione veneretur et eodem ferme modo se gerat, ac si missam legeret coram tabernaculo clauso, sed ss. Sacramentum continente; transeuntes vero ante illam unico genu usque ad terram venerari debent, diversimode sola capitis inclinatione, si s. haec reliquia in tabernaculo erit recondita (S. R. C. 23. Maji 1835). Post expositionem ejusdem reliquiae vel post ejus delationem in processione (S. R. C. 15. Sptbr. 1736) benedicendus est populus cum ea a Celebrante, qui prius ante gradus altaris erectus stando, non genuflectendo, ter incensat (S. R. C. 27. Aug. 1836) dictam reliquiam et facta ante vel post genu unius flexione, humerali velo indutus cum ss. reliquia signat populum nihil dicendo (S. R. C. 18. Febr. 1843).

<sup>3</sup> Joann. 19, 19—22. Matth. 27, 37. Marc. 15, 26. Luc. 23, 38.

Ueberschrift aufgefunden. Ein Theil dieser Ueberschrift wurde unter dem Pontifikate Innocenz VIII. i. J. 1492 in der Kirche des heiligen Kreuzes zu Rom bei Gelegenheit ihrer Restauration wieder aufgefunden und bildet seitdem einen Gegenstand religiöser Verehrung, die mit der Verehrung des heiligen Kreuzes in Eins zusammengeht<sup>1</sup>.

Das Zeichen des Menschensohnes, das vor dem Weltgericht am Himmel erscheinen und seiner Ankunft vorausgehen wird<sup>2</sup>, wird in der Liturgie<sup>3</sup>, sowie von den Schrifterklärern<sup>4</sup> auf das heilige Kreuz bezogen. Ob das wirkliche Kreuz unsers Herrn oder ein Abbild von ihm dieses Zeichen sein wird, darüber liegt eine göttliche Offenbarung nicht vor. Die Meinung des Thomas Waldo, der das wirkliche Kreuz des Herrn für das Zeichen des Menschensohnes hielt, ist durch wichtige Gegengründe nicht entwerthet worden<sup>5</sup>.

17. Nicht bloß das wirkliche Kreuz unsers Herrn, sondern auch seine Abbilder werden respectiv religiös verehrt; sie sind jedem profanen Gebrauch entzogen und dienen ausschließlich religiösen Zwecken. Das

---

<sup>1</sup> Papst Alexander VI. schreibt in einer Ablassurkunde i. J. 1496: Cum itaque nuper. videlicet anno a Nativitate ejusdem D. N. J. Ch. 1492<sup>do</sup> ultima Dominica mensis Januarii, dum ho. me. Petrus tt. S. Crucis in Hierusalem Cardinalis, qui tunc in humanis agebat, eandem ecclesiam digno ornatu reparare faceret, in altiori pariete testudinis dictae ecclesiae repertus fuerit titulus hebraicis, graecis et latinis literis conscriptus, et qui supra caput ipsius D. N. J. Ch., dum in ligno ejusdem S. Crucis pendebat, appositus extitit, et ipse titulus nunc in eadem ecclesia debita cum veneratione observetur et custodiatur: Nos, in cruce hujusmodi sancta cum Apostolo gloriantes, et satagentes alios ad glorificationem ipsius invitare, ut vitalis ligni pretio vitae aeternae suffragia consequantur: ac cupientes, ut ecclesia praedicta . . . congruis frequentetur honoribus, et ipsi Christi fideles eo libentius devotionis causa ad eandem ecclesiam confluant, quo ex hoc ibidem dono coelestis gratiae uberius conspexerint se refectos; de Omnipotentis Dei misericordia ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus auctoritate confisi, omnibus et singulis Christi fidelibus utriusque sexus vere poenitentibus et confessis, qui ecclesiam ipsam in ultima Dominica mensis Januarii cujuslibet anni a primis vespers usque ad occasum solis ipsius Dominicae devote visitaverint, annuatim omnium peccatorum suorum remissionem auctoritate apostolica tenore praesentium concedimus et elargimur, praesentibus, perpetuis futuris temporibus valituris! Etc. bei Gretser, l. c. I. cp. 94.

<sup>2</sup> Matth. 24, 30.

<sup>3</sup> Festum Invent. S. Crucis. V. Hoc signum Crucis erit in coelo. Alleluia. R. Cum Dominus ad judicandum venerit. Alleluia.

<sup>4</sup> Schegg, Matthäus III. S. 271.

<sup>5</sup> Vergl. Gretser, l. c. I. cp. 92.

Kreuz prangt in den Kirchen und bildet hier das vorzüglichste Altargeräthe; bei keiner Messe, die gelesen wird, darf es fehlen; es ziert die kirchlichen Paramente; der Abt, Bischof, Papst tragen es auf der Brust; auf geweihten Plätzen, z. B. Gottesacker, wird es aufgepflanzt; die Kirchenfahnen sind damit geschmückt; in Processionen wird es vorangetragen; selbst in der Krone des Königs nimmt es die Ehrenstelle ein; am Handgriff des Kriegsschwertes ist es angebracht; an den Wegen, Straßen, auf den Feldern wird es aufgerichtet; an dem Hausaltare, er stehe im Palast des Fürsten oder in der Wohnung des ärmsten Unterthanen, bildet es den Mittelpunkt, auf dem das Auge des Betenden ruht. Die Rubriken schreiben im Einzelnen vor, wie bei der heiligen Messe sowie bei den übrigen Kuthandlungen das Kreuz zu verehren ist, z. B. durch Inkensation, durch Incensation u. s. w. In der Passionszeit wird es verhüllt, am Charfreitag enthüllt und adorirt. — Man unterscheidet das einfache Kreuzbild und Kruzifix. Das Kreuzbild wird entweder in der Luft geformt und verschwindet wieder, sobald es gemacht ist (*crux transiens*), oder es wird durch Malerei oder Bildnerei in Holz, Stein, Erz, Metall u. s. w. hergestellt und bleibt bestehen (*crux permanens*).

Das in der Luft geformte Kreuz wird durch zwei sich senkrecht schneidende Linien gebildet und über den Menschen beim Anfang und Schluß des Gebetes, während der heiligen Messe, oder über andere Gegenstände, bei Spendung der heiligen Sacramente und Sacramentalien, oder über die zu segnenden Gegenstände gemacht<sup>1</sup>. Das einfache Kreuzbild kann schon zur Zeit Tertullians, das Kruzifix zur Zeit des Lactantius als Gegenstand religiöser Verehrung nachgewiesen werden<sup>2</sup>.

18. Außer dem heiligen Kreuze sind unter den Leidenswerkzeugen noch als Reliquien Jesu zu verehren: die Dornenkrone, die der Herr auf dem Haupte trug (Joh. 19, 2. 5.), sowie Theile derselben<sup>3</sup>; die Nägel, die seine Hände und Füße durchbohrten und ihn an's Kreuz hefteten<sup>4</sup>; die Lanze, welche seine Seite, aus der Blut und Wasser floß (Joh. 19, 34), öffnete<sup>5</sup>; das Grabtuch, in welches der heilige Frohnleichnam Jesu gelegt wurde, und das ein Zeichen seines Leidens und Todes bildete<sup>6</sup>. Diese Gegenstände haben den Herrn physisch berührt; sie haben zu seiner

<sup>1</sup> Gretser, l. c. Lib. IV. cp. 1—65.

<sup>2</sup> Gretser, l. c. Lib. II. cp. 2 —3.

<sup>3</sup> Gretser, l. c. I. cp. 11. 12.

<sup>4</sup> Gretser, l. c. I. cp. 20. 62. 93.

<sup>5</sup> Gretser, l. c. I. cp. 96.

<sup>6</sup> Gretser, l. c. I. cp. 97.

Verherrlichung gedient; sie sind von der Kirche durch Feste, die zu ihrer Verehrung eingeführt wurden, besonders an den Freitagen oder anderen Wochentagen während der heiligen Fastenzeit, durch Processionen, in denen man sie trägt, durch Genehmigung von Wallfahrten nach den Orten, an denen sie aufbewahrt und gezeigt werden (Heilighumsfahrten), durch ihre öffentliche Ausstellung zu der ihnen gebührenden Anbetung und Verehrung empfohlen worden. Ihre Verehrung in der Kirche reicht ihrem Wesen nach in die älteste Zeit zurück, wenn auch die äußere Erscheinungsform wechselte <sup>1</sup>. — Gleiche Verehrung ist den in Trier und Argenteuil aufbewahrten Kleidungsstücken unseres Herrn, die zu den wirklichen Reliquien zählen, seinem aus dem Grabe erhobenen Schweiß-  
tuch (sudarium), das in einer Kirche in Turin aufbewahrt wird <sup>2</sup>, der Säule, an welcher er gegeißelt wurde, und die sich gegenwärtig in der Kirche der heiligen Jungfrau Praxedis in Rom befindet; ferner dem Schilfrohr, das er während seiner Verhöhnung als König der Juden in den Händen hielt, und dem Schwamm, durch den er am Kreuze mit Essig getränkt wurde, die beide gegenwärtig in der Kirche von Lateran in Rom aufbewahrt werden <sup>3</sup>; endlich dem heiligen Grabe, dem heiligen Lande und jenen Orten in ihm, welche er durch seine persönliche Gegenwart geheiligt hat, zu erweisen. Damit hängen die Wallfahrten nach dem heiligen Lande, die Kreuzzüge, die Kreuzwegs- oder Stationen-Andacht zusammen <sup>4</sup>.

19. Gott, die drei Personen in ihm dürfen bildlich durch die Malerei oder Skulptur dargestellt werden. Schon im alten Testamente

<sup>1</sup> Laurent, Christologische Predigten, II. Th. S. 566. „Maria, der Gott seinen Sohn anvertraut, die uns das Geheimniß seiner Menschwerdung, so viele Geheimnisse seines Lebens in ihrem Herzen bewahrt hat, sie hat uns ohne Zweifel seine sachliche Hinterlassenschaft und Ueberbleibsel, seine Kleider und seine Leidenswerkzeuge aufgehoben; aus ihren Händen haben die Christen solche empfangen, und einmal der gläubigen Liebe übergeben, konnten diese heiligen Schätze ihr nicht mehr entfallen, verkommen und verschwinden, konnte deren Dasein nicht mehr verborgen bleiben, deren Namen nicht mehr verloren gehen. Der Faden dieser zarten und innigen Tradition, dessen Ende die Hand der Mutter Gottes hält, konnte in den Händen der Kirche nicht zerreißen. Auch diesen Theil des Christenthums, den Reliquienkult, hat also ‚die Mutter der Erkenntniß und der heiligen Hoffnung und der schönen Liebe‘, das Vorbild und Herz der Kirche, in Uebung gebracht und in Bewegung gesetzt, ehe die Kirche solchen in ihre ausdrückliche Lehre faßte.“

<sup>2</sup> Gretser, I. c. I. cp. 97.

<sup>3</sup> Gretser, I. c. cp. 96. Hergenröther, I. c. I. S. 428.

<sup>4</sup> Hergenröther, I. c. I. S. 585 ff., II. S. 626 ff.

war der Gebrauch der Bilder des wahren Gottes nicht absolut untersagt<sup>1</sup>, sondern nur der Gebrauch von Götzenbildern und ihre abgöttische Verehrung<sup>2</sup>; im neuen Bunde war die Herstellung und der Gebrauch solcher Bilder stets in Uebung. Die Behauptung der Jansenisten, die frühere Verirrungen wiederholend lehrten, man dürfe Gott, die Trinität nicht bildlich darstellen, ist vom apostolischen Stuhl wiederholt als Irrthum, als Verwegenheit, als Widerspruch gegen die in der Kirche hergebrachte fromme Uebung verworfen worden<sup>3</sup>. Es darf Gott, die Trinität in jenen Formen dargestellt werden, in denen sie sich der Menschheit gegenüber geoffenbart haben<sup>4</sup>.

Aus diesem Grundsatz sind die einzelnen Vorschriften, wie sie für die christliche Ikonographie maßgebend sind, hervorgegangen. Der Vater wird dargestellt mit Beziehung auf Daniel 7, 9. als Greis mit langem weißen ungespaltenem Barte, mit dem gleichseitigen Dreiecke oder Kreuznimbus am Haupte, mit weißem Gewande und Prachtmantel darüber angethan; in der Hand hält er das Scepter oder die Weltkugel mit dem Kreuze darauf. Der Sohn sitzt ihm zur Rechten, sein Angesicht ist oval gehalten, der Mund klein, das Auge voll Glanz und Licht, der Bart gespalten, das blonde Haupthaar gescheitelt; über dem weißen Kleide liegt der faltenreiche Mantel; hinter dem Haupte ist der dreistrahlige Kreuznimbus angebracht; an den Händen und Füßen schimmern die heiligen Wunden; unter seinen Füßen ist vielfach die Erde als Schemel angewendet. Der heilige Geist schwebt über oder zwischen Beiden in Gestalt einer Taube, in einem Lichtkreise, mit dem Kreuznimbus ver-

<sup>1</sup> Exodus 20, 4.

<sup>2</sup> Petavius, de Incarnat. Lib. XV. cp. 15.

<sup>3</sup> Prop. damn. ab Alexandro VIII. 25. Dei Patris sedentis simulacrum nefas est Christiano in templo collocare. Pius VI. Auctorem fidei 69. Praescriptio, quae generaliter et indistincte inter imagines ab Ecclesia auferendas, velut rudibus erroris occasionem praebentes notat imagines Trinitatis incomprehensibilis: propter sui generalitatem temeraria, ac pio per Ecclesiam frequentato mori contraria, quasi nullae exstent imagines SS. Trinitatis communiter approbatae ac tuto permittendae.

<sup>4</sup> Bened. XIV. epist. ad Ep. August. 1745. Repraesentatur tamen Deus eo modo eaque forma, quibus in scripturis sanctis legimus, ipsum mortalibus apparere dignatum esse. Petavius lib. 15. de Incarn. c. 14. demonstrat, licitum esse, Deum sub ea forma depingere, qua ipsum accepimus semetipsum conspiciendum praebuisse. His positis principiis minime dubiis facile patebit, qua ratione imago Spiritus sancti a pictoribus efformari debeat, et quanam ipsius imagines approbari debeant et reprobari.

sehen<sup>1</sup>. Andere Bilder, welche von der kirchlichen Tradition abweichen, sind nicht zuzulassen<sup>2</sup>. — Jesus Christus wird entweder als Kind, oder als Lehrer der Welt, als Richter, als Ecce Homo, als Gekreuzigter, als Wespertbild u. s. w. dargestellt. In seinen Abbildungen als Kind ist alles Reinnenschliche und Kindische ferne zu halten; er erscheint auf den Armen seiner Mutter, ein Buch in der linken Hand haltend, die Rechte zum Segen erhoben; das Haupt ist mit dem Kreuznimbus versehen, der in seinen Darstellungen nie fehlen darf; oder er steht, von einem langen wallenden Kleide umgeben, die Rechte zum Segnen erhoben, in der Linken die Weltkugel oder ein Buch haltend. Jesus als Lehrer ist nach dem Typus, wie er in der Dreifaltigkeit dargestellt wird, gebildet; er steht aufrecht oder schreitet einher, in der Linken ein Buch haltend, mit der Rechten Segen spendend, mit Rock und Mantel bekleidet, an den Füßen mit Sandalen versehen. Für seine Darstellung als Richter gibt die geheime Offenbarung des heiligen Apostels Johannes, sowie die Prophetie des Ezechiel die Motive an; er thront auf dem Regenbogen, erhebt die Rechte einladend oder segnend, die Linke drohend und abweisend; er ist weißgekleidet mit einem langen Gewande und trägt den goldenen Gürtel unter der Brust, eine goldene Krone auf dem mit dem Kreuznimbus geschmückten Haupte; rechts und links erscheinen die allerseeligste Jungfrau Maria und Johannes der Täufer u. s. w. Die gewöhnlichste und am meisten verbreitete Darstellung Jesu ist die als des Gekreuzigten, wobei man in den besseren Zeiten der christlichen Kunst wenigstens in den für den liturgischen Gebrauch bestimmten Bildern den Gedanken ausdrückte, daß der Erlöser mit Freiheit in den Tod ging und sterbend siegte und triumphirte, wodurch der Schmerzensausdruck gemildert wurde und

<sup>1</sup> Siehe Jakob, die Kunst im Dienst der Kirche § 26. S. 51 f. (Erste Aufl.) *Molanus*, de historia sanctarum imaginum.

<sup>2</sup> *Bened. XIV.* ad Ep. August. l. c. Licere SS. Trinitatem pingere, communis est Theologorum opinio, illud tamen communiter traditur, minime permittendum esse pictoribus, ut SS. Trinitatem qualibet forma pro ipsorum libito repraesentare audeant. Inter reprobatae imagines SS. Trinitatis est procul dubio recensenda, qua repraesentabatur Deipara Virgo Trinitatem ipsam in utero gerens, quasi vero tota Trinitas humanam carnem ex Virgine assumpsisset. Humanam corporis figuram tribus capitibus instructam tanquam imaginem repraesentandae SS. Trinitati aptam tueri quoddammodo conatur Valentia. Verum super hujusmodi imaginibus solemne judicium Urbani VIII. prodixisse referunt Macri et Sarnellus, qui testantur, praedictum Urbanum comburi jussisse picturas quasdam SS. Trinitatem exhibentes sub specie hominis triplici facie instructi.

ein Zug der Verklärung die Darstellung belebte. Die Arme sind mehr gerade als hängend ausgebreitet, der Leib ist von der Hüfte bis zu den Knien mit einem Rocke bedeckt; eine krampfhafte Verzerrung der einzelnen Glieder des Leibes ist vermieden u. s. w.<sup>1</sup> Das Bild des Herzens Jesu ist in jener Form darzustellen, in der es der seligen Margeretha Maria Macoque geoffenbart wurde<sup>2</sup>.

Alle Bilder, in denen Göttliches dargestellt wird, müssen wahr sein, dem katholischen Glauben entsprechen, um zur Belehrung dienen zu können, womit die Anwendung von berechtigten Allegorien, die Zulassung von Anachronismen u. A. dem Künstler nicht untersagt sein will; sie müssen ehrbar und, dem Göttlichen entsprechend, würdig gehalten sein, um einerseits der natürliche Ausdruck der dem Göttlichen gebührenden Ehrfurcht von Seite des Künstlers zu sein, und andererseits dazu zu dienen, denjenigen, der das Bild betrachtet, zur Andacht zu stimmen und ihm zur Erbauung zu dienen; sie müssen den Vorschriften der christlichen Ikonographie entsprechen; deswegen untersagt das Concil von Trient mit allem Nachdruck, Bilder öffentlich in der Kirche aufzustellen, die Anlaß zur Verirrung im Glauben geben oder die Sinnlichkeit erregen könnten, oder die vom Bischof nicht approbirt worden sind<sup>3</sup>. Den genannten Bildern gebührt religiöse Verehrung, die nach der Natur der Sache und nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche nur respectiv sein kann, wir mögen das Bild um des Urbildes willen in Ehren halten, vom Urbild zum Abbild niedersteigend, wie der Künstler sein Werk entwirft und verfertigt, oder vom Bild zum Urbild aufsteigend diesem im Geiste die absolute Anbetung erweisen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vergl. Jakob, l. c. S. 54.

<sup>2</sup> Vie et oeuvres, tom. 2. p. 274. Ce divin Coeur me fut représenté sur un trône tout de feu et de flammes, rayonnant de tous côtés, plus brillant que le soleil et transparent comme un cristal. La plaie qu'il reçut sur la croix y paraissait visiblement. Il y avait une couronne d'épines autour de ce sacré Coeur, et une croix au-dessus. N. Nilles, l. c. I. p. 266—288.

<sup>3</sup> Sess. XXV. de sacris imaginibus. In has autem sanctas et salutaris observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta synodus vehementer cupit, ita ut nullae falsi dogmatis imagines, et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuuntur . . . Omnis denique lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur . . . Haec ut fideliter observentur, statuit sancta synodus, nemini licere ullo in loco vel ecclesia, etiam quomodolibet exempta, ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab Episcopo approbata fuerit.

<sup>4</sup> Conc. Trid. l. c. Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum

Bilder, welche die Reliquien Christi darstellen, wie z. B. das Kreuz als Abbild des wahren Kreuzes Christi, schließen eine doppelte Beziehung, eine unmittelbare auf die Reliquien und eine mittelbare auf das Urbild ein.

Da das Urbild, auf welches sich diese verehrungswürdigen Bilder beziehen, mit der höchsten absoluten Adoration zu verehren ist, so ergibt sich, daß die ihnen gebührende Verehrung der höchsten respektiven Anbetung angehöre.

### § 53. Die respektive Verehrung der Heiligen.

20. Die respektive Verehrung der Heiligen bezieht sich auf ihre Reliquien und Bilder, die nicht an sich, wohl aber nach dem realen Zusammenhang, in welchem sie mit den Heiligen standen, und um des Urbildes willen, welches sie darstellen, der religiösen Verehrung theilhaftig werden.

21. Reliquien der Heiligen im engern Sinn sind ihre Leiber, deren Glieder und Theile, die Asche, in die sie verwandelt wurden; im weiteren Sinn alles dasjenige, was ihnen im Leben zum gewöhnlichen Gebrauch wie zur Uebung der Frömmigkeit u. s. w. gedient hat, wie ihre Kleider, Bücher, Schriften, Stäbe, sowie Alles, was durch ihre Berührung eine gewisse Heiligkeit erlangte und dadurch religiös ehrwürdig wurde; ferner Alles, was an den wahren Reliquien in der rechten Weise angerührt oder angestrichen oder auf ihre Gräber gelegt worden ist.

22. Während Gott im alten Bunde nur in einzelnen Beispielen die Leiber der Heiligen, z. B. der Propheten, ihre Reliquien, durch Wunder verherrlichte<sup>1</sup>, aber ein eigentlicher Reliquienkult allgemein sich

---

*Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam; non quod credatur, inesse aliqua in eis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquod petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illa repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur; id quod conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. — Professio fidei a P. Pio 1V. impos. Firmissime assero, imagines Christi et Deiparae semper Virginis nec non aliorum sanctorum habendas et retinendas esse atque eis debitum honorem atque venerationem impertiendam. Petavius, l. c. ep. 17. n. 6. 7.*

<sup>1</sup> IV. Reg. 13, 20, 21; vergl. dagegen Deut. 34, 6.



nicht ausbildete, vielmehr die Leichen gesetzlich für levitisch unrein galten, da Jesus Christus den Tod noch nicht überwunden hatte und als der Erstling der Auferstehung, als Vorbild und Ursache der allgemeinen Auferstehung noch nicht hervorgetreten war<sup>1</sup>, wie auch die Seelen der Heiligen in der Vorhölle sich der Anschauung Gottes nicht erfreuten, begannen uns nach dem Tode Jesu Christi die ersten Spuren und Anfänge der Reliquienverehrung, die in der Berührung des Saumes seiner Kleidung<sup>2</sup>, sowie in der Anbetung seines heiligen Frohnleichnams und in seiner ehrenvollen Grablegung ihr Vorbild hatte<sup>3</sup>. Dahin gehört die Erzählung, daß der Schatten des hl. Petrus<sup>4</sup>, die Schweißtücher und Gürtel des hl. Paulus als Mittel dienten, Kranke gesund zu machen und Beseffene zu befreien<sup>5</sup>. Die Geschichte berichtet, wie in den frühesten Zeiten der Kirche diese bemüht war, die Leiber, die Gebeine, das Blut der heiligen Martyrer zu sammeln und ehrenvollst zu begraben, ihre Gräber durch das Bild von Palmen, Fischen, durch beigesetzte Gefäße aus Glas, in denen ihr Blut aufbewahrt wurde, auszuzeichnen, über ihnen Altäre, Kapellen, Basiliken zu bauen und die heilige Messe zu feiern, und in ihrer Nähe Begräbnißstätten für die Gläubigen zu errichten; wie die Verehrung der Reliquien zu jeder Zeit blühte und wie gleicherweise zu jeder Zeit Gott dieselbe durch zahlreiche Wunder, die er wirkte, bekräftigte und bestätigte. Sie ist nicht bloß eine äußere Verehrung, die in der sorgfältigen Aufbewahrung der heiligen Reliquien besteht, sondern eine religiöse, welche auf die Person gerichtet ist, welcher die Reliquien angehört haben. Die Leiber der Heiligen, einstens lebendige Glieder am Leibe Christi, sind bestimmt, glorreich aufzuerstehen; sie zeigen vielfach schon jetzt durch ihre Unverweslichkeit, durch die Wunder, welche Gott durch sie wirkt, gleichsam in einem Vorspiel die Herrlichkeit des künftigen Auferstehungsleibes. Sie hat den Zweck, die Heiligen als Helden der Tugend in ihren Reliquien zu ehren, ihre Personen uns lebhaft in Erinnerung zu rufen und die Gemeinschaft mit ihnen darzustellen, vorzüglich aber ihre Fürbitte und ihren Schutz uns zuzuwenden.

23. Da die allerseeligste Jungfrau und Gottesmutter Maria nach ihrem Tode von den Todten auferweckt und in den Himmel aufgenommen

<sup>1</sup> I. Cor. 15, 12 ss.

<sup>2</sup> Matth. 9, 20—22. Marc. 5, 25. Luc. 8, 44.

<sup>3</sup> Marc. 14, 6—9. Joann. 19, 38—41. Marc. 15, 43; 16, 1.

<sup>4</sup> Act. 5, 15.

<sup>5</sup> Act. 19, 11. 12.

wurde, so ist ihr Leib nicht als Reliquie auf Erden zurückgeblieben. Die Kirche besitzt von ihr nur das Haus, in welchem zu Nazareth im Geheimniß der Verkündigung der Sohn Gottes Mensch geworden ist und in dem sie sich auf die Ankunft und Geburt des Erlösers vorbereitet und nach ihrer Rückkehr aus Aegypten mit der heiligen Familie gewohnt hat. Dieses Haus wurde der Gewalt der Ungläubigen entzogen, von Nazareth zuerst nach Dalmatien, dann nach Voretto bei Ancona in der Provinz Picenum auf wunderbare Weise versetzt<sup>1</sup>.

24. Öffentliche Verehrung wird nur den Reliquien der Heiligen, nicht auch der Seligen erwiesen. Vorausgesetzt wird, daß dieselben echt sind, worüber wenigstens moralische Gewißheit gegeben sein muß, die dann vorhanden ist, wenn die kirchliche Behörde die Reliquien als Reliquien von Heiligen approbirte. Bei der großen Sorgfalt der Kirche für die entsprechende Aufbewahrung der Reliquien der Heiligen ist dieser Beweis nicht unmöglich. Sollte indessen im einzelnen Fall ein materieller Irrthum hinsichtlich der Authenticität einer Reliquie unterlaufen, so wäre dessen ungeachtet ihre Verehrung nicht eitel, da sie nicht absolut, sondern respektiv wegen der Person, der sie angehörte, verehrt wird. Einigen Reliquien, welche aus den Gräbern von unbekannten Märtyrern herausgenommen wurden, werden nach einer alten Gewohnheit Namen gegeben, die von allgemeinen Tugenden der Heiligen hergenommen werden. Sie heißen Reliquien von unbekannten oder getauften Heiligen. Die heiligen Leiber der Heiligen dürfen unter dem Altartisch angebracht werden. Kleinere Reliquien werden in Reliquiarien, Kapseln gefaßt und an anständigen Orten der Kirche aufbewahrt. Sie dürfen zur Verehrung zwischen zwei Lichtern exponirt, unter der Messe und Vesper vom Celebranten incensirt, in Prozessionen, die nicht theophorisch sind, ohne Baldachin getragen und zum Küssen gereicht werden; es darf mit ihnen der Segen erteilt werden. Besonders feierlich ist die Translation bedeutender heiliger Reliquien<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Benedict. XIV.* de festis B. M. V. n. 214. 10. Decemb. festum Translationis almae domus Lauretanae B. M. V. Lect. VI.

<sup>2</sup> *Rituale Rom.* de processione in Translatione sacrarum reliquiarum insignium. Ecclesia et viae, per quas transeundum est, quam fieri potest, decentius ornentur. Sacerdotes et Ministri, vestibibus induti albi vel rubei coloris, prout sancti, quorum Reliquiae transeuntur, exposcunt, et cum luminaribus accensis omnes procedant, decantantes Litanias cum invocatione sanctorum, quorum Reliquiae deferuntur et hymnum: Te Deum etc. et Psalmum: Laudate Dominum de coelis cum duobus sequentibus et alios Psalmos et

Zu Ehren der Reliquien dürfen Kirchen, Kapellen erbaut und geweiht, Altäre errichtet, die Messe gelesen, das kirchliche Offizium gebetet werden <sup>1</sup>, besonders, wenn ein ganzer heiliger Leib oder eine ausgezeichnete Reliquie von ihm vorhanden ist <sup>2</sup>. Letztere dürfen nicht in Privathäusern und Privatkapellen, sondern nur in Kirchen aufbewahrt werden; während der Privatbesitz von kleineren Reliquien, ihre Aufbewahrung in Privatwohnungen an einem anständigen Ort, ihr Tragen am Halse erlaubt ist <sup>3</sup>. Eine besondere Verehrung wird den Reliquien der heiligen Martyrer dadurch erwiesen, daß sie feierlich in den Altarstein (sepulchrum) eingeschlossen <sup>4</sup> werden, und jene Heiligen, denen sie angehören, namentlich als Fürbitter bei dem heiligen Messopfer angerufen werden <sup>5</sup>.

25. Wie die Bilder der Trinität und Christi einen genauen, von den Regeln der Kunst vorgeschriebenen Typus haben, so nicht minder die Bilder der Engel und Heiligen. Zu den lieblichsten Erzeugnissen der christlichen Kunst gehören die Marienbilder. In jedem Marienbild soll das ausgedrückt werden, was Maria war und ist, nämlich Jungfrau

---

Hymnos de Proprio vel Communi eorum Sanctorum, quorum Reliquiae transferuntur.

<sup>1</sup> Instruct. Pastoralis Eystett. Tit. IV. § 2. Cultus publicus sanctis eorumque reliquiis exhibetur per dedicationem ecclesiae vel capellae in eorum honorem consecratae, per erectionem altaris, celebrationem officii divini aut missae in eorum memoriam.

<sup>2</sup> *Ibid.* § 1. Reliquiae insignes dicuntur non solum s. corpus integrum, sed etiam caput, brachium, crus vel illa corporis pars, in qua passus est martyr, modo fuerit integra nec exigua, atque si recens sit accepta vel de novo cum scriptura et authentico instrumento inventa, a Nobis sit recognita et approbata (S. R. C. 13. Jan. 1631). Spina de Corona D. N. J. Ch. (S. R. C. 21. Junii 1632), non vero tibia alicujus sancti vel ossa femoris reliquiis insignibus adnumerantur.

<sup>3</sup> *Ibid.* § 2. Cum dedeceat, ut ss. reliquiae *insignes* in domibus privatis asservantur, hinc in posterum ecclesia specificè exprimat, in qua ss. reliquiae, quarum approbatio petitur, et expositio intenditur, pro veneratione et custodia sint reponendae (Clemens XI. 19. Febr. 1704). Piis tamen et praestantibus viris concedi potest, ut ss. reliquias domi suae in aliquo loco decenti religiose asservare easque, cum voluerint, devote et cum debita reverentia etiam ad collum deferre possint (S. R. C. 24. Maji 1594).

<sup>4</sup> Cf. Pontificale Rom. De ecclesiae Dedicatione seu Consecratione. De Consecratione Altaris, cujus sepulchrum Reliquiarum est in medio summitatis stipitis. De altaris portatilis Consecratione.

<sup>5</sup> Oramus te, Domine, per merita Sanctorum tuorum, quorum reliquiae hic sunt, et omnium Sanctorum, ut indulgere digneris omnia peccata mea. Missale Roman.

und Gottes Mutter, die Magd des Herrn und die Königin des Himmels und der Erde. Allgemeine Traditionen sind einzuhalten und nicht durch rein individuelle Manieren zu verdrängen. Mittlere Größe, mehr erhaben als klein, Demuth in der Haltung ist anzubringen; ein bis über die Füße wallendes Kleid, der Mantel darüber, der Kopfschleier sind ihr Gewand; das Auge ist mild, die Augenbrauen gebogen, die Nase länglich, der Mund klein, anmuthig; hinter dem Haupte wird der Heiligenschein ohne Kreuz angebracht. Besondere Darstellungen sind: a) die unbefleckte Empfängniß, nach Apok. 12, 1—5. Maria steht ruhig, — zu ihren Füßen ist die Erdfugel, die Mondichel, die Schlange, die den Apfel im Munde führt; der rechte Fuß, mit Sandalen bekleidet, zertritt der Schlange das Haupt, während der linke unter dem Kleide verborgen ist; das Leibgewand ist weiß, der Mantel darüber blau; die Hände sind gefaltet oder gekreuzt, die Augen entweder gesenkt oder himmelwärts gerichtet, die Haare einfach geordnet; zwölf Sterne erglänzen im Heiligenschein; b) Maria mit dem Jesuskind; sie erscheint in höherer Würde als Mutter Gottes; daher ist der Grundzug Ruhe, Erhabenheit; die zarteste Liebe zu Jesus und den Menschen ist auszudrücken; roth und blau sind die Grundfarben; oft tragen Maria und Jesus Kronen, Maria den Scepter, Jesus die Weltkugel in der Hand; c) Maria unter dem Kreuze, als Wittve blau gekleidet, mit dem Hauptschleier versehen, edel, priesterlich gehalten; ein Fehler ist es, sie fallend, ohnmächtig darzustellen, da solches mit der heiligen Schrift im Widerspruch steht<sup>1</sup>; d) Maria, den Beinamen Jesu auf dem Schooße haltend; der Ausdruck des Schmerzes und der Trauer muß durch den Ausdruck der Hoffnung auf die Auferstehung gemäßigt sein; e) der Tod Mariens; f) ihre Aufnahme in den Himmel; g. ihre Krönung dort; h) Maria, Zuflucht der Sünder, angethan mit dem Mantel, einem priesterlichen Pluviale ähnlich, unter dem alle Stände versammelt sind; i) das unbefleckte, reinste Herz Mariens<sup>2</sup>; k) Maria in der heiligen Familie, in der Jesus als Kind, Maria als Mutter, Joseph, Würde und Demuth zeigend, die Lilie tragend, als ihr Haupt dargestellt werden<sup>3</sup>.

26. Die Engel wurden schon im alten Bunde bildlich dargestellt z. B. in der Stifelhütte und im Tempel. Diese gleiche Übung ist in

<sup>1</sup> Joann. 19, 25. Stabant autem juxta crucem Jesu mater ejus etc.

<sup>2</sup> Nilles, de rationibus festorum ss. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae. Lib. II. p. 412—472.

<sup>3</sup> Vergl. Jakob, l. c. S. 54—56.

die christliche Kirche übergegangen und in ihr beibehalten worden. Sie werden menschlich dargestellt, weil sie in Menschengestalt erschienen sind, menschliche Leiber angenommen haben, z. B. Raphael<sup>1</sup>. Ihren Bildern werden Symbole beigegeben, welche auf die Thätigkeit deuten, welche sie im Auftrage Gottes zu unserem Nutzen vielfach zu vollziehen haben. Sie haben als Boten Gottes Flügel; sie tragen Opferschalen in den Händen, weil sie die Gebete der Gläubigen sammeln und vor Gott hinbringen; sie schwingen das Rauchfaß; sie führen den Stab, das Schwert; sie halten die Leidenswerkzeuge Jesu; sie spielen Musik-Instrumente, zum Ausdruck dafür, daß sie am Throne Gottes sein Lob verkünden, wobei nicht moderne Instrumente, sondern mehr antike, ungewöhnliche Formen auszuwählen sind. In der griechischen Kirche ist die korrekte Engelsdarstellung nach den neun Chören der himmlischen Hierarchie geordnet; in der abendländischen ist diese Ordnung nicht genau durchgeführt. Nur Einzelnes kommt in Erinnerung. Die Seraphim werden mit sechs Flügeln, die Cherubim als Kopf und mit Flügeln versehen dargestellt, um damit auszudrücken, daß sie lauter Intellekt sind. Die übrigen Engel erscheinen mit zwei Flügeln; sie sind mit priesterlichen Kleidern, der Albe, die durch ein Cingulum geschürzt ist, der Stola, der Tunika oder dem Pluviale angethan. Es ist eine Verirrung, Geschmacklosigkeit, die Engel nackt, als Kinder, die wohlgenährt sind, oft in Haltung und Stellungen, die anständiger Weise von Menschen nicht nachgeahmt werden dürften, darzustellen. Der hl. Michael, der Streiter gegen den bösen Feind, wird als Krieger, der das Schwert, den Schild mit der Aufschrift: Quis ut Deus führt und den Drachen unter seinen Füßen hat, oder wie er eine Wage hält, die Seelen der Sterbenden wägend, abgebildet; der hl. Gabriel erscheint priesterlich gekleidet; er hält in seiner Hand den Lilienstengel (Geheimniß der Verkündigung). Der hl. Raphael wird als Pilger und Begleiter des Tobias, mit Wanderstab, Kürbisflasche, Fisch dargestellt. Die vier Symbole der Evangelisten sind Engelsgestalten.

Die gefallenen Engel, besonders Lucifer, werden in einer Weise, die ihre ganze Entartung erkennen läßt, gezeichnet, wobei Allegorien zu Hilfe genommen werden: Hörner, Schwanz, Krallen, vergrößerte menschliche Glieder, z. B. Ohren, Anwendung finden, Thierglieder, Schwefel, Feuer, Rauch u. s. w. beigelegt werden.

<sup>1</sup> Tob. 5, 5 ss.

Die Heiligen des alten Testaments haben ihre bestimmte Darstellungsform, z. B. Adam und Eva, in der Vorhalle der christlichen Kirche; Melchisedech mit den Broden und dem Opferkelch; Moses mit den Lichtbündeln auf dem Haupte; David mit der Harfe und der Königskrone; Elias mit dem Schwerte oder dem von ihm auferweckten Kinde; Elisäus mit dem doppeltköpfigen Adler als Ausdruck des doppelten Schülerantheils des Elias<sup>1</sup>; der Prophet Jeremias mit dem Wandelzweig; Ezechiel mit dem Stadtplan von Jerusalem. Alle werden ohne Heiligenschein abgebildet; nur der hl. Johannes der Täufer trägt ihn, dessen Darstellung sich auf das Evangelium stützt. Nicht minder ist die bildliche Darstellung der Heiligen des neuen Bundes durch bestimmte Kunsttraditionen geregelt. Die Apostel erscheinen im langen Gewande (κολόβιον), mit dem Pallium darüber, die Füße unbeschuht oder mit Sandalen versehen, in der Hand das Buch haltend, über dem mit langem Haar und Bart versehenen Haupt den Nimbus tragend, mit den Marterwerkzeugen ihres Todes oder anderen Charakteristiken als historischen Erkennnißzeichen versehen. Auch die übrigen Heiligen werden nach dem für sie traditionell gewordenen Typus abgebildet, z. B. der hl. Joseph, Stephanus, Laurentius, Katharina, Klara, die vier großen Kirchenlehrer, die Ordensstifter, die Gründer der Klöster und Kirchen u. s. w.<sup>2</sup>

27. Den Bildern der Heiligen gebührt eine religiöse Verehrung. Wie wir im bürgerlichen Leben die Verehrung der Personen auch auf ihre Bilder ausdehnen, so dürfen wir ganz analog und nach denselben Grundsätzen die religiöse Verehrung, die wir den Heiligen erstatten, auf ihre Bilder ausdehnen. Es läßt sich die religiöse Verehrung der Heiligenbilder nicht bloß im neuen Bunde, in der Zeit der christlichen Kirche, sondern schon im alten Bunde nachweisen. Belege dafür sind: Die religiöse Verehrung der Bundeslade und der zwei Cherubim auf dem Sühndeckel<sup>3</sup>; die Verehrung und Anrufung der ehernen Schlange<sup>4</sup>. Besonders ausgestaltet hat sich dieselbe allerdings erst im neuen Bunde, nicht ohne Befehdung und Bekämpfung von Seite der Häresie; allein

<sup>1</sup> IV. Reg. 2, 9.

<sup>2</sup> Vergl. Jakob, l. c. S. 57—59; *Durandus*, de picturis Ecclesiae; *Molanus*, de historia ss. imaginum; *Kreuser*, der christl. Kirchenbau; *J. H. d. d.*, der christl. Bilderkreis.

<sup>3</sup> Ps. 98, 5. Exaltate Dominum Deum nostrum et adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.

<sup>4</sup> Num. 21, 8.

so oft eine solche Befehdung eintrat, stets wurde sie von der Kirche zurückgewiesen, wie die Kirchengeschichte zeigt<sup>1</sup>.

Die Akte, in denen die religiöse Verehrung der Heiligenbilder sich vollzieht, sind verschieden; die Concilien nennen ihr Begrüßen, Küssen, das Anzünden von Lichtern und Weihrauch vor denselben<sup>2</sup>. Die Heiligenbilder dürfen in die Kirche gebracht und an ihren Wänden und Altären aufgehängt werden; sie dürfen am Altare, wenn keine Reliquien von Heiligen in Reliquiarien vorhanden sind, unter der heiligen Messe mit zweifacher Schwingung incensirt werden; man darf sie schmücken, krönen<sup>3</sup>, in ProzeSSIONen, die nicht theophorisch sind, tragen (Figuren tragen), während für ihr Tragen bei theophorischen ProzeSSIONen die kirchliche Erlaubniß nothwendig ist<sup>4</sup>; einzelne Bilder werden verhüllt oder mit einem Schleier bedeckt aufbewahrt, welche Sitte Papst Pius VI. gegen die Anfeindung der Jansenisten in Schutz nahm<sup>5</sup>. In der Passionszeit werden, wie die in der Kirche angebrachten Kreuze, so auch die dort sich befindenden Bilder der Heiligen mit blauem Tuche verhüllt<sup>6</sup>.

28. Unter den heiligen Bildern gibt es solche, die sich mit Recht einer besondern Verehrung von den übrigen erfreuen<sup>7</sup>. Dahin gehören die wunderthätigen oder Gnaden-Bilder, d. i. Bilder, von denen konstatiert ist, daß sich Gott ihrer bediente, um in besonderer Weise den Menschen Wohlthaten zu spenden. Es wohnt diesen Bildern nicht eine besondere Kraft ein, was die Kirche ausdrücklich abgelehnt hat<sup>8</sup>, sondern Gott gebraucht sie nach freiem Wohlgefallen als Medien seiner Wohlthätigkeit. Ein Gnadenbild kann kein Künstler mit Pinsel oder Meißel verfertigen, kein Priester oder Bischof weihen; es entsteht vielmehr einerseits durch

<sup>1</sup> Vergl. Hergenröther, l. c. I. S. 528—557.

<sup>2</sup> Bouquillon, l. c. n. 106.

<sup>3</sup> Molanus, l. c. cp. 40. Amberger, l. c. II. S. 816. Bouquillon, l. c.

<sup>4</sup> Benger, l. c. II. S. 104.

<sup>5</sup> Auctorem fidei n. 72. Item (doctrina), quae velut abusus extirpari vult morem, quo velatae asservantur quaedam imagines: temeraria, frequentato in Ecclesia et ad fidelium pietatem fovendam inducto mori contraria.

<sup>6</sup> Missale Rom. Sabbato post Dominicam quartam Quadragesimae. Ante Vesperas cooperiuntur Cruces et Imagines.

<sup>7</sup> Bouquillon, l. c. n. 105. Legitime apud catholicos quaedam imagines prae aliis coluntur.

<sup>8</sup> Conc. Trid. sess. XXV. Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, velut olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant.

die besondere Gnadenpende, die Gott ganz frei an ein solches Bild knüpft, anderseits durch den frommen Glauben und das feste Vertrauen des christlichen Volkes, das zu solchen Bildern nicht vergeblich seine Zuflucht nimmt. Die Kirche ertheilt den Gnadenbildern ihre Anerkennung, entweder stillschweigend, und dieses geschieht Bildern gegenüber, welche schon seit unfürdenklicher Zeit als Gnadenbilder verehrt werden z. B. in Alttötting, Einsiedeln u. s. w., oder ausdrücklich, wobei vorausgesetzt wird; daß mindestens drei Fälle wunderbarer Gebetserhörnung konstatiert und vom Bischof approbirt seien. Ein Gnadenbild darf nicht gegen ein anderes ausgetauscht, ohne spezielle Erlaubniß des apostolischen Stuhles nicht von einem Ort an einen andern, von einer Kirche in eine andere übertragen werden<sup>1</sup>. Die häretische Anfeindung der Verehrung der Gnadenbilder von Seite der Jansenisten ist vom apostolischen Stuhl durch Papst Pius VI. zurückgewiesen worden<sup>2</sup>.

#### § 54. Religiöse Verehrung heiliger Sachen.

29. Verschieden von den verehrungswürdigen Personen, Reliquien und Bildern sind die heiligen Sachen, unter denen man Handlungen, Orte, geweihte Gegenstände, Gefäße, Paramente, Symbole versteht. Einige sind dieses im engeren, andere im weiteren Sinn. Heilige Sachen im engeren Sinn sind solche, welche bleibend Gott und seinem Dienste gewidmet sind, ohne daß eine profane Verwendung für sie zulässig erscheint. Einige sind es der Art, daß sie nothwendig und wesentlich etwas Uebernatürliches, Göttliches einschließen und dadurch als Gott angehörig erscheinen, z. B. die Spendung der Sakramente und Sakramentalien, das Opfer und Altarssakrament, das öffentliche Gebet der Kirche, die heilige Schrift, die inspirirt ist. Andere Gegenstände werden durch Konstitutiv-Benediktionen Gott und seinem Dienste gewidmet, wie das Taufwasser, die heiligen Oele, die konsekrirten und benedicirten Kirchen (Kapellen) u. s. w., die Altar-Geräthe und Paramente. Heilige Sachen in einem weniger

<sup>1</sup> S. C. E. 31. Jul. 1706.

<sup>2</sup> Auctorem fidei. 70. Item doctrina et praescriptio generatim reprobans omnem specialem cultum, quem alicui speciatim imagini solent fideles impendere, et ad ipsam potius quam ad aliam confugere: temeraria, pernicioza, pio per Ecclesiam frequentato mori, tum et illi providentiae ordini injuriosa, quo „ita Deus nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult“. Ex S. Augustin. ep. 78. clero, senioribus et universae plebi ecclesiae Hipponensis.



strikten Sinn sind solche, die, ohne bleibend dem Gottesdienste gewidmet zu sein, dafür dienen, z. B. die durch den Bischof errichteten Spitäler, daß, was durch Invokatio-Benediction gesegnet ist, die Symbole, eine gewöhnliche Arbeit, die durch die gute Meinung Gott aufgeopfert wurde.

30. Den Gegenständen, welche heilige Sachen im engeren Sinn sind, ist positive religiöse Verehrung zu erweisen, z. B. den Kirchen und Altären, der heiligen Schrift, den Sakramenten u. s. w. Die ihnen gebührende Verehrung ist die respektive, außer es wäre die heilige Sache der Art, daß ihr die absolute Verehrung gebührt, wie z. B. Altars-Sakrament. Gegenstände, welche im weitern Sinn zu den heiligen Sachen gehören, müssen mindestens vor jeglicher Verunehrung und Profanirung ferngehalten werden.

## Siebentes Hauptstück.

### Das Opfer im uneigentlichen Sinn<sup>1</sup>.

#### § 55. Uebergang und Uebersicht.

1. An die Adoration, in welcher wir unsern Leib verwenden, um Gott und seine Heiligen in äußeren Akten zu verehren, schließen sich solche Akte der Gottesverehrung an, in denen wir Gott Gaben von den äußeren Gütern, die in unser Eigenthum übergegangen sind, und über welche wir als Herren zu verfügen vermögen, zum Ausdruck der Anerkennung seiner höchsten Herrschaft und unserer Abhängigkeit von ihm und unserer Unterwerfung unter ihn anbieten und übergeben. Diese Akte sind die Opfer im uneigentlichen und eigentlichen Sinn.

2. Opfer im uneigentlichen Sinn ist die religiöse Darbringung solcher Gaben aus unseren äußeren Gütern, die wir Gott mittelbar reichen, unmittelbar den Priestern als den Dienern Gottes einhändigen, und die Gott mittelbar durch seine Diener entgegennimmt, ohne sie zu zerstören oder moralisch zu verändern, indem er sie in ihrer Integrität

<sup>1</sup> Literatur: *S. Thomas*, l. c. II. II. qq. 86. 87. *Gregor de Valentia*, l. c. Disp. VI. q. IV. p. 4. q. V. p. 1—5. *Maurus Schenk*, *Institutiones juris eccles.* tom. II. Sect. II. cp. III. § 706—719.

bestehen läßt und ihren natürlichen sachgemäßen Gebrauch seinen Dienern zugesteht, während das Opfer im eigentlichen Sinne in der religiösen Darbringung einer Gabe aus unseren äußeren Gütern besteht, die Gott unmittelbar gegeben und von ihm unmittelbar empfangen, dadurch destruiert und profanem Gebrauch entzogen wird<sup>1</sup>.

3. Der allgemeine Name für das Opfer im uneigentlichen Sinn ist Oblation. Als besondere Arten erscheinen die Oblation der ersten Früchte der Bäume, der ersten Ertragnisse eines Grundstückes, der Erstgeburt von Thieren (*primitiae*, *primogenitum*), sowie die Entrichtung des Zehnts.

### § 56. Die Oblation.

4. Je nachdem die Oblationen in der Kirche am Altare oder außerhalb derselben den Priestern gereicht werden, unterscheidet man Oblationen im engern oder weitem Sinn. Zu den ersteren, Altar-Oblationen genannt, gehörten jene Gaben von Brod und Wein, welche die Gläubigen in der frühesten Zeit bei der Feier der heiligen Messe an den Altar brachten, um daraus das Opfermaterial auswählen und den Rest für die Unterhaltung des Klerus, für Bestreitung der Kultusbedürfnisse, für die Armen verwenden zu lassen (eucharistische Oblationen). An ihre Stelle sind später die Messstipendien getreten. Eine Erinnerung an die früheren Altar-Oblationen bilden die noch hie und da üblichen sogenannten Opfergänge während der heiligen Messe, z. B. bei der Feier des ersten Messopfers des neugeweihten Priesters, bei Seelengottesdiensten oder während des Pfarrgottesdienstes. Dahin können die noch heute gebräuchlichen Oblationen gerechnet werden, welche in die in der Kirche angebrachten Opferstöcke, in den während des Gottesdienstes herumgetragenen Klingelbeutel u. s. w. gelegt werden. Oblationen im weiteren Sinne sind alle Schenkungen, welche dem Klerus, den Kirchen, frommen Stiftungen unter Lebenden oder durch letztwillige Verfügungen gemacht werden.

5. Oblationen als Akte der Religion kannte schon das alttestamentliche Sittengesetz in seinem cerimonieellen Theile<sup>2</sup>. Aus der Abrogirung

<sup>1</sup> *S. Thom.*, 1. c. II. II. q. 85. a. 3. ad 3. *Gregor de Valentia*, Disp. VI. q. IV. de sacrif. P. IV. p. 1764. Oblatio differt a sacrificio, quod illa sine aliqua rei immutatione fit; sacrificium autem fit cum quadam rei oblatae immutatione.

<sup>2</sup> *Exod.* 23, 15. Non apparebis in conspectu meo vacuus. 25, 2 ss.

des alttestamentlichen Ceremonialgesetzes ist indessen nicht der Schluß zu ziehen, daß im neuen Bunde Oblationen nicht mehr zulässig seien. Nur jene Ceremonien, die und inwiefern sie typisch waren, deren Wiederholung im neuen Bunde eine Unwahrheit einschließen würde, z. B. die blutigen und unblutigen Opfer u. s. w. sind ein für allemal aufgehoben und können im neuen Bunde für die Verehrung Gottes keine Verwendung mehr finden. Dagegen hindert nichts, daß Ceremonien, die nicht rein typisch waren und deswegen ein religiöses Gepräge angenommen hatten, sondern von Natur aus zur Gottesverehrung sich eignen, wie der Eid, das Gelübde u. A. einen Bestandtheil des neutestamentlichen Gottesdienstes bilden, allerdings nicht auf Grund des alttestamentlichen Gesetzes, das für den neuen Bund abgeschafft ist, wohl aber auf Grund des neutestamentlichen Sittengesetzes oder eines kirchlichen Gebotes<sup>1</sup>. Die Oblationen gehören zu den religiösen Ceremonien der letztern Art. Der göttliche Heiland hat die Oblation der armen Wittwe, die zwei Pfennige in den Tempelschatz legte, sowohl wegen der religiösen Gesinnung der Spenderin, als auch wegen ihres Werkes, in dem sich jene aussprach, unbedingt anerkannt und rühmend hervorgehoben<sup>2</sup>.

6. Die vom gläubigen Volke Gott dargebrachten Oblationen sind unmittelbar den Priestern der katholischen Kirche zu übergeben, die sie theils für ihre eigenen Bedürfnisse, theils für andere Zwecke und zwar für die Bestreitung des Gottesdienstes, für die Unterstützung und Erhaltung der Armen gewissenhaft zu verwenden haben<sup>3</sup>; unter den Priestern

Loquere filiis Israel, ut tollant mihi primitias ab omni homine, qui offeret ultroneus, accipietis eas, etc. *Deuteron.* 26, 1, ss.

<sup>1</sup> *S. Thom.*, l. c. a. 1. ad 1. *Gregor de Val.*, l. c. Cerimonialia h. e. ad Dei cultum pertinentia in illa lege duplicis generis fuerunt. Quaedam enim non valebant ad cultum Dei, nisi per significationem futurorum mysteriorum Christi, ut sacrificia etc. Et haec nullo modo licet jam ad cultum Dei usurpare. . . Alia vero valebant ad Dei cultum ex sua etiam ratione, et non tantum ob significationem futurorum, ut religio vovendi, v. gr. et jurandi et observatio diei festi ad vacandum Deo, etc. Et haec nunc etiam possunt ad Dei cultum usurpari, non quidem ex vi illius legis (quae jam non obligat), sed quatenus per se quoque sine significatione futuri sunt jam ad cultum idonea, et ab Ecclesia approbata. Et in hoc genere sunt quoque oblationes primitiarum et aliarum rerum.

<sup>2</sup> *Luc.* 21, 1—4. *Marc.* 12, 41—44.

<sup>3</sup> *S. Thom.*, l. c. a. 2. corp. Oblationes, quae a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent; partim quidem expendendo eas in his, quae pertinent ad cultum divinum; partim vero in his, quae pertinent ad proprium

ist zu ihrer Entgegennahme zunächst der Vorsteher der Kirche berechtigt, wenn nicht durch die Intention der Geber oder in Folge einer rechtskräftigen Gewohnheit oder eines Privilegium anders bestimmt ist. Religiösen können an den Oblationen Antheil haben, wenn sie entweder eine Pfarrei versehen oder wenigstens dem Altare dienen oder vom empfangsberechtigten Priester als Arme Unterstützung erhalten <sup>1</sup>.

7. An und für sich besteht für das gläubige Volk keine Verpflichtung, Oblationen im engeren oder weitern Sinn zu machen; nur in bestimmten Fällen können sie pflichtmäßig werden, nämlich: a) auf Grund eines Vertrages, wenn die Kirche Jemanden einen fruchttragenden Gegenstand, sei es als Eigenthum, sei es zur Nutznießung, überließ und als Gegenleistung die Entrichtung bestimmter Oblationen in Naturalien oder Geldebeträgen forderte; b) in Folge einer Schenkung unter Lebenden oder durch letzten Willen; c) wegen der Noth der Diener der Kirche, die in anderer Weise ihre Sustentation nicht mehr finden können, als durch die Oblationen der Gläubigen; hierher gehört die Entrichtung des sogenannten Peterspfennigs an das Oberhaupt der Kirche in einer Zeit, in welcher ihm die ordentlichen Einkünfte vorenthalten werden, die Unterstützung der Seelsorgspriester, deren Gehalt ihnen ungerecht entzogen wurde <sup>2</sup>; d) kraft einer Gewohnheit, die durch Verjährung Gesetzeskraft erlangt hat <sup>3</sup>. In den beiden ersten Fällen und im vierten Fall sind die Oblationen so zu geben, wie und soweit sie durch den Vertrag, die Schenkung oder das Herkommen stipulirt oder festgestellt sind; im dritten Fall bleibt die Größe der Oblation dem freien Willen der Geber überlassen, nur muß der Zweck: Abhilfe der Noth der Diener der Kirche, stets im Auge behalten und nach Kräften angestrebt werden. Besteht ein Recht auf Oblationen, dann darf es auch geltend gemacht werden, selbst mit Zuhilfenahme der weltlichen Gerechtigkeit. Der Diener der Kirche dürfte sich

---

victim, quia qui altari deserviunt, cum altari participant (ut dicitur I. Cor. 9), partim etiam in usus pauperum, qui sunt (quantum fieri potest) de rebus Ecclesiae sustentandi, quia et Dominus in usum pauperum oculos habebat.

<sup>1</sup> *S. Thom.*, 1. c. ad 2. dicendum, quod monachi (sive alii religiosi) possunt oblationes recipere tripliciter: uno modo sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiae: alio modo, si sint ministri altaris, tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas: tertio modo, si parochiae sunt eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tamquam Ecclesiae rectores.

<sup>2</sup> *Matth.* 10, 10. Dignus enim est operarius cibo suo.

<sup>3</sup> *S. Thom.* 1. c. a. 1. corp.

aber nicht selbst das Amt der Obrigkeit beilegen, die Oblation mit Gewalt in Besitz nehmen oder den Säumigen strafen; er dürfte auch demjenigen, der ihm eine pflichtmäßige Oblation vorenthält, die heiligen Sacramente nicht verweigern und ihn dadurch diffamiren, um nicht den Schein zu erregen, er spende die heiligen Sacramente nur um der Oblationen willen.

8. Während im alten Bunde dasjenige, was nach dem mosaischen Gesetze für levitisch unrein galt, nicht zum Gegenstand einer Oblation gemacht werden durfte, ist im neuen Bunde, in welchem die levitische Unreinheit aufgehoben wurde<sup>1</sup>, eine derartige Beschränkung nicht mehr vorhanden. Oblationen können deswegen aus Allem, was wir rechtmäßig und in erlaubter Weise als Eigenthum besitzen, dargebracht werden, wenn wir es nur nicht pflichtmäßig auf andere Zwecke verwenden müssen oder durch ihre Darbringung Aergerniß geben. Wer fremdes Gut besitzt, muß dieses dem Eigenthümer restituiren, nicht Gott in der Oblation darbringen<sup>2</sup>; wer nach dem Gebote Gottes Vater und Mutter und Kinder ernähren muß, darf das zu diesem Zwecke Nothwendige nicht als Oblation verwenden<sup>3</sup>. Das durch Simonie, Wucher oder auf unehrbare Weise erworbene Geld ist um des Aergernisses willen von der Oblation auszuschließen<sup>4</sup>.

An und für sich ist es keine Pflicht, das Beste in seiner Art oder in unserm Besitze in der Oblation zu geben; es kann deswegen wenigstens in der freien Oblation auch etwas, was untergeordneter Art oder physisch fehlerhaft ist, ohne Sünde offerirt werden, wenn es nur nicht schädlich oder ganz und gar unbrauchbar erscheint, oder aus Geringschätzung oder Verachtung gegen Gott und seine Diener gereicht wird. Nur wenn die Wahl des besten Gegenstandes, den wir besitzen, zum Object der Oblation auf Grund eines Gebotes oder Gelübdes pflichtmäßig ist, mußte er in der Oblation gegeben werden<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Act.* 10, 11—16. *Tit.* 1, 15.

<sup>2</sup> *Eccli.* 34, 21. *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.*

<sup>3</sup> *Matth.* 15, 4—9.

<sup>4</sup> *S. Thom.*, 1. c. a. 3. ad 1. dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli, propter immunditiam: in nova autem lege propter scandalum, ne videatur favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

<sup>5</sup> *S. Thom.*, 1. c. a. 3. ad 3. dicendum, quod oblatio animalis caeci vel claudi reddebatur illicita tripliciter: uno modo ratione ejus, ad quod offerebatur: unde dicitur *Mal.* 1. Si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum

9. Eine besondere Art von Oblationen sind die Erstlingsgaben, Oblationen, welche aus den ersten Früchten eines Feldes oder Baumes, sowie eines Thieres ausgewählt und aus Dankbarkeit gegen Gott, den Spender ihrer Fruchtbarkeit, dargebracht, beziehungsweise dem Priester übergeben werden<sup>1</sup>. Sie weisen nicht, wie die typischen Ceremonien des alten Bundes, auf eine erst in der Zukunft zu erwartende, sondern auf eine bereits empfangene Wohlthat hin, die sie voraussetzen<sup>2</sup>. Ihre Darbringung ist im neuen Bunde nicht durch ein göttliches Gebot vorgeschrieben, vorausgesetzt, daß anderweitig für die Subsistenz der Priester und für die Bestreitung des Kultus durch hinreichende Dotation oder andere Oblationen gesorgt ist; sie kann jedoch durch das Gewohnheitsrecht oder durch Anordnung des kanonischen Rechtes pflichtmäßig werden<sup>3</sup>. Nach dem hl. Hieronymus berechnete man nach einer hergebrachten Sitte die Größe der Erstlingsgabe der Art, daß man den vierzigsten oder sechzigsten Theil des Gesamtertrages der Erstlinge dafür ansetzte<sup>4</sup>.

---

est? sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu: Unde ibidem subditur: Vos polluistis nomen meum in eo, quod dicitis, mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est. Tertio modo, ex voto praecedenti, ex quo obligatur homo, ut integrum reddat, quod vovit. Unde ibidem subditur: Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum et votum faciens immolat debile Domino. Et hae causae eadem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus non est illicitum.

<sup>1</sup> *S. Thom.*, l. c. a. 4. corp. Primitiae ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, uti habetur Deut. 26 ... Offerebantur autem primitiae ex speciali causa, sc. in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur, se a Deo fructus terrae percipere; et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundum illud I. Paral. ultim.: Quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.

<sup>2</sup> *S. Thom.*, l. c. ad 1.

<sup>3</sup> *S. Thom.*, l. c. corp. Pertinet autem ad jus naturale, ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum: in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiae; ex qua homines obligantur, ut primitias solvant secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum Ecclesiae.

<sup>4</sup> *S. Thom.*, l. c. ad 3. dicendum, quod sicut Hieronymus dicit, ex majorem traditione introductum est, quod, qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam: Unde videtur, quod inter hos terminos sint primitiae offerendae, secundum consuetudinem patriae. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia sicut dictum est, primitiae dantur per modum oblationis de cujus ratione est, quod sit voluntaria.

## § 57. Der Zehent.

10. Zehent (*decima*) ist der zehnte Theil aller rechtmäßig erworbenen Früchte, welchen das gläubige Volk zur Anerkennung des höchsten Dominium Gottes den Dienern der Kirche jährlich zu ihrem Lebensunterhalt reicht. Er gehört zu den Oblationen im weitern Sinn.

11. Während die Fratizellen lehrten, nicht den Dienern der Kirche, die nicht in apostolischer Armuth lebten, sondern ihnen, die das apostolische Beispiel wieder erneuerten, sei der Zehent zu entrichten; während Witleff erklärte, der Zehent sei bloßes Almosen, welches die Pfarrkinder ihrem Pfarrer geben und nach Belieben verweigern können, wenn derselbe sündigt<sup>1</sup>: ist nach der katholischen Glaubenslehre daran festzuhalten, daß den Dienern der Kirche auf einen Rechtsgrund hin der Zehent entrichtet werden müsse. Es ist im natürlichen und göttlichen Rechte begründet, daß die Gemeinde ihren Seelsorgspriester unterhalte und ernähre<sup>2</sup>, während die Bestimmung, wie viel ihm zu reichen ist, der Anordnung des kanonischen Rechtes überlassen blieb, die keineswegs unveränderlich ist. Betrachtet man den Zehent als das nothwendige Subsistenzmittel des Seelsorgsklerus, dann ist seine Entrichtung eine Forderung des natürlichen und göttlichen Sittengesetzes; betrachtet man ihn als die feststehende Quote, die entrichtet werden muß, dann ist ihre Feststellung in der christlichen Zeit ein Ausfluß des kanonischen Rechtes. Ausdrücke im kanonischen Rechtsbuche, die besagen, der Zehent sei von Gott angeordnet u. s. w., sind so zu verstehen, derselbe sei als nothwendiges Subsistenzmittel des Seelsorgsklerus unmittelbar durch das natürliche und göttliche Gesetz zur Pflicht gemacht, während die Fixirung des Einkommens des Seelsorgers auf die Entgegennahme des zehnten Theiles der erworbenen Früchte der Gemeinde unmittelbar durch das kirchliche Gesetz erfolgte, welches das natürliche und göttliche Gesetz hierin näher erklärte und anwendete. Die Entrichtung des Zehents ist die Erfüllung einer Gerechtigkeitspflicht, sowie eine Aeußerung der Dankbarkeit gegen den Seelsorger; sie ist ein religiöser Akt, in dem Gott geehrt wird; die unberechtigte Entziehung des Zehents ist eine Verletzung der Gerechtigkeit, Undank und Sünde gegen die Religion. Das Concil von Trient drohte

<sup>1</sup> Prop. 18. *Decimae sunt purae eleemosynae, et possunt parochiani propter peccata suorum praelatorum ad libitum suum eas auferre.*

<sup>2</sup> *Luc. 10, 7. I. Cor. 9, 9. 11.*

denjenigen, welche den Zehent nicht geben oder Andere an seiner Entrichtung hindern, mit der Exkommunikation <sup>1</sup>.

12. Nach dem allgemeinen Rechte ist von Allem, was unter dem Segen Gottes durch eigene Bemühung auf rechtmäßige Weise erworben wurde, der Zehent zu entrichten. Wie durch die Erstlingsgaben, so soll durch den Zehent Gott für seinen Segen sowie für den Erfolg unserer Mühen gedankt werden. Was dagegen auf dem Wege der Schenkung unter Lebenden oder durch letzten Willen in das Eigenthum der Zehentpflichtigen überging oder überhaupt ohne ihre Mühe erworben wurde, ist der Zehentpflicht nicht unterworfen. Ungerecht erworbenes Gut ist nicht zu verzehren, sondern zu restituiren.

13. Man unterscheidet Real-, Personal-, gemischten Zehent. Der Realzehent wird von den Erträgnissen des Bodens, der Fischteiche, der Häuser, Bäume genommen, ohne daß die Kosten des Samens, der Bestellung und Unterhaltung in Abzug gebracht werden. Der Personalzehent wird aus dem Reingewinn industrieller Unternehmungen entrichtet; er ist vielfach durch Gewohnheit, durch abrogirende Gesetze außer Übung gekommen. Der gemischte Zehent wurde aus Erträgnissen, die theils durch natürliche Fruchtbarkeit, theils durch persönliche Bemühung industrieller Art erzielt wurden, wie das Einkommen aus der Viehzucht, gegeben. Verwandt ist die Unterscheidung des Feld- (Prädial-) Zehent, Thierzehent, Holz-Zehent. Je nachdem der Zehent in Naturalien oder in Geld entrichtet wurde, redete man von Natural-Zehent (Garben-, Sack-Zehent) und von Zehent-Gilt u. s. w.

14. Ehe die Pfarreien mit bestimmten Grenzen abgetheilt waren, wurde der Zehent dem Bischof der Diöcese gegeben, der davon lebte und den Rest theils unter seinen Klerus, theils unter die Armen vertheilte. Seit Errichtung der Pfarreien ist der Prädial-Zehent dem Pfarrer, in

<sup>1</sup> Sess. XXV. cp. 12. reform. Non sunt ferendi, qui variis artibus decimas, ecclesiis obvenientes, subtrahere moliantur, aut qui ab aliis solvendas temere occupant et in rem suam vertunt, cum decimarum solutio debita sit Deo; et qui eas dare noluerint, aut dantes impediunt, res alienas invadunt. Praecipit igitur sancta Synodus omnibus, cujuscumque gradus et conditionis sint, ad quos decimarum solutio spectat, ut eas, ad quas de jure tenentur, in posterum cathedrali aut quibuscunque aliis Ecclesiis vel personis, quibus legitime debentur, integre persolvant. Qui vero eas vel subtrahunt, aut impediunt, excommunicentur; nec ab hoc crimine, nisi plena restitutione secuta, absolvantur.



dessen Pfarrei die Grundstücke liegen, zu überlassen, wenn auch ihr Eigenthümer nicht in der Pfarrei wohnt; der Pfarrer hat den vierten Theil seiner Zehent-Ertragnisse dem Bischof zu geben (*quarta decimatio*), drei Viertel für sich, für den Unterhalt seiner Hilfspriester, für die Armen zu verwenden. Ist Neubruchland nicht eingepfarrt, dann verbleibt der rechtmäßige Zehentbezug dem Bischof. Personal-Zehent ist jenem Pfarrer zu geben, in dessen Pfarrkirche der Zehenthold die heiligen Sacramente empfängt. — Das Zehentrecht ist geistliches Recht, das auf dem Wege, wie Kirchengüter veräußert werden, auf Geistliche, nicht aber auf Laien, übergehen kann, während das Recht, die Früchte des Zehents entgegenzunehmen, in wieferne vom Titel, dem geistlichen Recht abstrahirt wird und ausschließlich das zeitliche Gut in Betracht kommt, auch von Laien kontraktmäßig erworben werden kann.

15. Von der Zehentpflicht kann man befreit und ausgenommen sein: a) in Folge eines vom apostolischen Stuhl erlangten Privilegium; b) durch Gewohnheit, vorausgesetzt, daß der Pfarrer auch ohne den Zehent die zum Leben nothwendigen Mittel besitzt; wäre letzteres nicht der Fall, dann müßte die Gewohnheit beseitigt werden und die Zehentpflicht wieder in Kraft treten; c) durch Verjährung, die, um rechtskräftig zu werden, bei dem Vorhandensein eines Rechtstitels den Verlauf von vierzig Jahren, bei dem Mangel eines solchen unvorordenliche Zeit fordert; d) durch Nachlassung von Seite des Zehentherrn; e) auf Grund der Armuth, wenn dem Zehentholden nach Entrichtung des Zehents nicht mehr soviel verbliebe, daß er davon leben könnte.

16. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts wurde vielfach die Anschauung geäußert, man müsse, um für eine bessere Landwirthschaft zu sorgen, Grund und Boden möglichst entlasten. Dieses führte dazu, das Institut des Zehents verhaßt zu machen und seiner Aufhebung ohne Entschädigung oder gegen theilweise Vergütung Bahn zu brechen. In Frankreich wurde im Jahr 1789 der Zehent ohne Weiteres aufgehoben. In Deutschland wurden seit 1848 f. bedeutende Veränderungen mit gänzlicher Außersachtlassung der bis dahin maßgebenden kanonischen Bestimmungen durchgeführt. Der sogenannte Klein- (*decimae minores*) und Thier-Zehent wurde ohne alle Entschädigung zu Gunsten der Zehentpflichtigen aufgehoben; der Präbial-Zehent aus einem Natural-Zehent in eine Zehentgilt umgewandelt. Die Umwandlung wurde nicht von der gegenseitigen Einwilligung der Betheiligten, des Zehentherrn und Zehentpflichtigen, abhängig gemacht, sondern ausschließlich dem Willen des Letzteren über-

lassen, der, auch gegen den Willen des Zehentherrn, gesetzlich berechtigt war, entweder seinen Zehent vollständig abzulösen durch ein Kapital, das er dem Zehentherrn in der Größe des achtzehn- oder zwanzigfachen Betrages der jährlichen Zehentrate gab und entweder auf einmal oder in Annuitäten bezahlte; oder die Zehentlast in einen jährlich zu bezahlenden Geldbetrag (Zehent-Kanon) umwandeln oder als Bodenzins auf Grund und Boden eintragen zu lassen<sup>1</sup>.

Die Zehentherrn haben in Folge dieser durch die Gesetze erlaubten Veräußerungen eine nicht unbedeutende Einbuße erlitten, die mit dem Verlust der Kirchengüter bei der sogenannten Säkularisation verglichen werden kann; die Zehentpflichtigen haben keinen nachhaltigen Nutzen, der sich im nationalen Wohlstand bemerklich gemacht hätte, davongetragen. Der Pauperismus greift immer weiter um sich; die sociale Frage ist zur Tagesfrage geworden, die sich immer drohender gestaltet.

## Achtes Hauptstück.

### Das Opfer im eigentlichen Sinn<sup>2</sup>.

#### § 58. Begriff und Eintheilung des Opfers.

1. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts haben, um das Eine Opfer der Kirche zu eliminiren, den Begriff des Opfers so erklärt,

<sup>1</sup> Silbernagl, l. c. S. 586. n. 12. „Die Zehenten und übrigen Grundlasten sind im deutschen Reiche durchweg abgelöst, d. h. in ein jährliches Fixum und sodann in ein Kapital verwandelt worden, bei welcher Ablösung jedoch der noch nicht zur Erhebung gekommene Neubruch-Zehent und der Blut-Zehent ohne alle Entschädigung wegfiel. (Vergl. preuß. Gesetz v. 2. März 1850 und 15. April 1857; bayer. Gesetz v. 4. Juli 1848; württemb. Gesetz vom 17. Juni u. 27. Juli 1849; badisches Gesetz v. 28. Decemb. 1831 und 15. Nov. 1833; Großh. Hessen Gesetz v. 29. Januar, 7. Juni u. 9. Aug. 1836; für Schlesien Gesetz vom 10. April 1865.) Das Ablösungskapital ist in Staatsschuldsscheinen oder anderen Werthpapieren angelegt, wovon der Pfündebesitzer die Zinsen genießt.“

<sup>2</sup> Literatur: S. Thomas, l. c. II. II. q. 85; III. q. 83. Suarez, Comm. in III. D. Thomae. Disp. 73—88. p. 926—1156. Gregorius de Valentia, l. c. Disp. VI. q. XI. Bona, De sacrificio missae. Reiffenstuel, Theol. mor. Tract. XIV. Dist. V. S. Alphonsus, Th. m. Lib. VI. tr. III. ep. III. Rössing, Liturgische Erklärung der heiligen Messe. Oswald, l. c. I. S. 503—584. Perrone, l. c. cyp. III. et V. Ph. Hergenröther, Die Eucharistie als Opfer. Thalhoffer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes. Franz, Der eucharistische

daß sie behaupteten, jedes gute Werk, Alles, was man Gott darbringt, sei ein Opfer im eigentlichen Sinn; sie identificirten das Opfer mit jeglichem Tugendakte, mit dem Religionsakte, mit der Oblation, die nur im uneigentlichen Sinn Opfer ist<sup>1</sup>.

2. Nach allgemeinem Sprachgebrauch, von dem auch jener der Bibel nicht abweicht, hat das Wort Opfer eine zweifache Bedeutung: eine uneigentliche und eigentliche; in uneigentlicher Bedeutung schließt es alle guten Werke, wie Reue, Fasten, Almosengeben<sup>2</sup>, ferner Akte der Religion, sie mögen innere oder äußere sein, und unter letzteren vorzugsweise die Oblationen im engern und weitem Sinn ein<sup>3</sup>. Allein neben dieser uneigentlichen Bedeutung kommt ihm eine eigentliche zu, und hienach ist es der Ausdruck für einen besonderen Religionsakt, der sich von den übrigen specifisch unterscheidet<sup>4</sup>. Man kann Gott Vieles in Form der Oblation geben, was man nicht opfern könnte; es ist zwar jedes Opfer im eigentlichen Sinn eine Oblation, aber nicht umgekehrt. Als Glaubenslehre steht fest, daß nicht jedes gute Werk, nicht jeder wie immer beschaffene religiöse Akt, nicht jede Oblation ein wahres Opfer im eigentlichen Sinn sei und heißen könne.

3. Opfer im eigentlichen Sinn (von offerre abgeleitet) als Handlung aufgefaßt, ist ein äußerer Religionsakt, in welchem wir Gott dem Herrn eine unserer Disposition unterstellte äußere, sichtbare und permanente Sache mittels ihrer Destruktion durch den geeigneten Minister am geeigneten Ort feierlich zur Anerkennung seiner Herrlichkeit und zur Bezeugung unserer Unterwerfung unter ihn darbringen, und die Gott seinerseits unmittelbar annimmt und sich zueignet, mit sich vereinigt, dadurch

---

Konsekrationsmoment. Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers. Gihl, Das heilige Meßopfer (siehe S. IX–XII. Literaturangabe). Simar, l. c. S. 800 bis 827.

<sup>1</sup> Siehe Hptst. VII. §§ 55–57. S. 478–487.

<sup>2</sup> Ps. 50, 19. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.*

<sup>3</sup> Hebr. 13, 15 sq. *Offeramus hostiam laudis Deo, i. e. fructum laborum contentium nomini ejus; beneficentiae et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.*

<sup>4</sup> I. Reg. 15, 22. *Melior est obedientia quam victima. Hos. 6, 6. Misericordiam volo et non sacrificium. Ps. 50, 18. Si voluisses sacrificium, dedissem utique. Ps. 39, 7. Sacrificium et oblationem noluisti: aures autem perfecisti mihi. (Hebr. 10, 5.) Ps. 50, 21. Tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta. Hebr. 5, 1. Omnis Pontifex constituitur, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.*

umwandelt und verklärt und in dieser Form vielfach dem Opfernden mittheilt, um sich mit ihm zu vereinigen.

In dem Genusmerkmal, äußerer Religionsakt, stimmt das Opfer mit den übrigen bisher genannten äußeren Religionsakten überein; durch die spezifische Differenz unterscheidet es sich von ihnen. Das Opfer erfordert eine äußere, permanente Sache, die Gott gegeben werden soll. Durch die in ihm vorhandene äußere sichtbare Sache, die dargebracht wird, unterscheidet es sich von der bloß inneren Aufopferung des Willens, der guten Meinung, die bloß im uneigentlichen Sinn ein Opfer ist; durch die in ihm verwendete permanente Sache von der Adoration, in der nur vorübergehende Worte und Handlungen mittels des Leibes aufgewendet werden, um Gott äußerlich zu ehren. In dieser zweifachen Hinsicht stimmt es mit der Oblation überein, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß seine Gabe Gott unmittelbar gegeben und von ihm unmittelbar angenommen wird, während Beides in der Oblation nur mittelbar geschieht. Bei dem Opfer wird die Gabe, die Gott gegeben und von ihm empfangen wird, destruiert oder mindestens moralisch umgeändert, so daß sie für ihren früheren Gebrauch nicht mehr geeignet erscheint. So wurde ein lebendes Opferrhies getödtet, ein trockenes Opfer im Feuer umgewandelt, ein flüssiges Opfer ausgegossen. Mit der Destruktion der Opfergabe von Seite des Darbringenden verbindet sich unmittelbar ihre Annahme von Seite Gottes, ihre Umwandlung, die zwar die frühere, nicht aber eine neue Verwendung der Sache ausschließt. Das Opfer verlangt für seine Vornahme eine Persönlichkeit, die hierfür mit entsprechender legitimer Auktorität versehen ist, den Priester, der die Kommunität, für welche er opfert, zu vertreten hat<sup>1</sup>. Dieses Recht stand immer nur bestimmten Personen zu; in der primitiven Religion übte es der Hausvater aus, der mit ihm auch die höchste bürgerliche Gewalt verband und beides als wesentlichen Theil des Erstgeburtsrechtes auf den ältesten Sohn vererbte, was indessen nicht ausschloß, daß Gott in einzelnen Fällen den Auftrag, zu opfern, auch anderen Personen zu Theil werden ließ (Abel, Jakob). Später trat an die Stelle des Familienvaters ein besonderer Priesterstand; bei den Heiden finden wir Priesterkasten, bei den Juden das aaronitische Priesterthum, dem ausschließlich die Darbringung der Opfer zustand; die Vornahme einer Opferthätigkeit von

<sup>1</sup> Hebr. 5, 1. Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia.

Seite eines Nichtpriesters galt als Sakrilegium. König Saul hat durch unbefugte Darbringung eines Opfers seine Verwerfung von Gott mitbesiegelt<sup>1</sup>. König Ahas wurde aus demselben Grunde mit dem Aussatze bestraft<sup>2</sup>. Nur eine Ausnahme bestand bei dem auserwählten Volke Gottes, die geeignet war, die Erinnerung an die Priesterverhältnisse der Zeit der primitiven Religion stets zu bewahren: das Opfer des Osterlammes, das schon vor der Bestellung des aaronitischen Priesterthums angeordnet war<sup>3</sup>. Bei Darbringung dieses Opfers vollzogen die Häupter der Familien die Opferfunktion des Schlachtens; die spätere sinaitische Gesetzgebung hat eine Aenderung nicht vorgenommen, diese priesterliche Funktion den Familienhäuptern nicht dadurch entzogen, daß sie dieselbe den nunmehr gesetzlich berechtigten Priestern übertrug. Im Christenthum haben wir ein Priesterthum, das durch den sakramentalen Ordo der Priesterweihe übertragen und fortgepflanzt wird und ausschließlich befähigt ist, das eine Opfer des neuen Bundes zu vollziehen<sup>4</sup>.

Das Opfer fordert einen Altar (*alta ara*) als den Ort, an dem es vollzogen wird<sup>5</sup>; er muß schon bei den ersten Opfern vorausgesetzt werden<sup>6</sup>; von Noe wird die Errichtung eines Altars ausdrücklich erwähnt<sup>7</sup>; von seinen Nachkommen, sowohl jenen, die Monotheisten blieben, als jenen, die dem Polytheismus anheimfielen, wurde er, wie das Opfer, beibehalten.

4. Ein Opfer darzubringen, ist sittlich gut und erlaubt; in ihm findet sich Alles, was zum Wesen der Religion gehört: ist diese erlaubt, gut, tugendhaft, dann muß es auch das Opfer sein. Die heiligsten Männer der Geschichte, wie Abel, Noe, Abraham u. s. w., haben geopfert; Gott nahm ihre Opfer mit Wohlgefallen an; solches wäre nicht möglich gewesen, wenn sie nicht in sich gut wären. Gott ordnete sie im alten und neuen Bunde an, was wiederum ihre Güte voraussetzt. Wenn die Heiden in der heiligen Schrift wegen ihrer Opfer getadelt werden, so trifft sie dieser Tadel nicht, weil sie opferten, sondern weil sie ihre Opfer nicht dem wahren Gotte darbrachten<sup>8</sup>. Wenn Gott die Opfer der Juden verwirft, so geschieht dieses nur, weil sie mit einer Gesinnung dargebracht wurden, die als entsprechende Disposition für Gott wohlgefällige Opfer nicht gelten konnte<sup>9</sup>. Man kann allerdings nicht mit Grund be-

<sup>1</sup> I. Reg. 15.    <sup>2</sup> II. Paral. 13.    <sup>3</sup> Exod. 12.

<sup>4</sup> Siehe Epist. IV. § 38. nn. 122—145.

<sup>5</sup> And. Schmid, der christliche Altar und sein Schmuß.    <sup>6</sup> Genes. 4, 3. 4.

<sup>7</sup> Genes. 8, 20.    <sup>8</sup> I. Cor. 10, 19. 20.    <sup>9</sup> Isa. 1, 11—15.

haupte, daß schon das natürliche Sittengesetz unmittelbar ein strenges Gebot, Gott Opfer zu bringen, enthalte; es schärft wohl ein, Gott, wie innerlich, so äußerlich zu verehren, wiewohl die innere Verehrung die Hauptsache bildet, da Gott ein Geist ist und ohne sie die äußere werthlos wäre; die dem natürlichen Sittengesetz entsprechende Pflicht könnte auch durch äußere Akte der Religion erfüllt werden, die vom Opfer verschieden sind, wie mündliches Gebet, Adoration, Oblation. Das Opfer ist nicht der einzige Akt der äußeren Gottesverehrung. Gleichwohl aber widersprach es dem natürlichen Sittengesetz nicht, sondern entsprach ihm, war deswegen natürlich und konnte von der menschlichen Autorität auf Grund desselben gesetzlich vorgeschrieben werden.

#### 5. Die Opfer unterscheidet man

a) nach ihrer Materie als Thieropfer und Opfer von leblosen Gegenständen. Für Thieropfer (*victima*, *hostia*) durften nach mosaischem Gesetze nur levitisch reine Thiere gewählt werden, Landthiere mit gespaltene Klauen, die zugleich Wiederkäuer waren (Rinder, Schafe, Ziegen), und unter den Vögeln Tauben, Turteln, Sperlinge; sie wurden geschlachtet, beziehungsweise verbrannt. Die leblosen Gegenstände, die zu Opfern verwendet wurden, waren entweder trocken oder flüssig. Trockene Gegenstände (*immolatio*, von *in* und *mola*, die Mühle, das geschrotete Korn, das, mit Salz vermengt, *mola salsa*, zum Bestreuen der Opfer diente, weiterhin auf alle trockenen Opfergegenstände ausgedehnt wurde) waren: Mehl, Brod, Garben von grünen Aehren, Weizen, Salz, Weihrauch; sie wurden in Hebe und Webe bewegt, dann geändert: das Mehl gebacken, das Brod gebrochen, die Aehren gedörst, der Weizen gemahlen, das Salz verbrannt, der Weihrauch angezündet. Flüssigkeiten (*libatio*, *libamen*), welche zu Opfern verwendet wurden, waren: Blut, Del, Wein, Wasser, die ausgegossen oder gesprengt wurden;

b) nach der Form ihrer Darbringung als Opfer ohne und mit Kommunion. Zu den ersteren gehören die Ganzopfer oder Holokauste, die ganz zerstört im Feuer verbrannt wurden, so daß nichts von ihnen übrig blieb. Opfer mit Kommunion waren entweder Opfer mit bloßer Priesterkommunion: dahin gehören die Sühn- und Sündopfer; oder mit Priester- und Laienkommunion zugleich: der Art waren die Friedensopfer, zu denen die Dank- und Bittopfer gehörten, deren Kommunion beziehungsweise entweder am gleichen Tage oder auch noch am folgenden Tage genossen werden durfte;

c) nach ihrem Zwecke als Lob-, Dank-, Bitt-, Sühn-Opfer;

d) nach der Zeit als vorchristliche und christliche. Die vorchristlichen Opfer theilen sich in Opfer der primitiven und mosaischen Religion. Erstere waren nicht unmittelbar von Gott, sondern von der menschlichen Auktorität angeordnet, bezogen sich nicht typisch auf Christus und wirkten mehr durch die subjektive fromme Gesinnung der Darbringenden. Letztere hatte Gott durch Moses angeordnet; sie schlossen eine mystisch=typische Beziehung auf das Kreuzesopfer Jesu ein und konnten die levitische Unreinheit, Irregularität beseitigen. Christliche Opfer sind die Opfer, die Jesus Christus darbrachte und anordnete: das Kreuzesopfer und das Messopfer;

e) es gibt ein absolutes, für sich bestehendes Opfer, in welchem eine selbständige Gabe geopfert wird, ohne daß seine Opfereigenschaft von einem anderen Opfer bedingt und abhängig ist: der Art war das Kreuzesopfer unseres Herrn; es gibt ein relatives oder commemoratives Opfer, das nicht an sich, sondern nur wegen seiner Beziehung zu einem absoluten Opfer, das es darstellt und repräsentirt, den Opfercharakter empfängt: der Art ist das Messopfer, das durch das Kreuzesopfer, das es unblutig darstellt und wahrhaft wiederholt, als Opfer erscheint.

### § 59. Das Opfer Christi.

6. Wenn wir unserer Pflicht, Gott äußerlich zu verehren, durch ein Opfer genügen wollen, so sind wir, soweit wir auf uns selbst angewiesen sind, außer Stand, Gott ein seiner Würde entsprechendes Opfer darzubringen. Seine Majestät, die unendlich ist, erfordert eine unendliche Huldigung; seine Wohlthaten, die uns zum Danke verbinden, haben um ihres Gebers willen und wegen der Liebe, mit der er sie spendet, unendlichen Werth, abgesehen von ihrer innern Vortrefflichkeit, die sie einschließen; was vermöchten wir Gott opfernd anzubieten, um auf diesen Grund hin um neue Wohlthaten anzuhalten! Durch die Sünde ist unsere Unfähigkeit, Gott ein ihm gebührendes Opfer darzubringen, noch vermehrt worden. Die vorchristlichen Opfer genügten nicht, weder um die auf der Menschheit ruhende Schuld zu sühnen, noch um Gott die pflichtmäßige Verehrung zu erweisen.

7. Die Erbarmung des dreieinigen Gottes hat uns geholfen. Nach dem Rathschluß der heiligsten Dreifaltigkeit ist der Sohn Gottes Mensch geworden, um an unserer Statt in stellvertretender Weise unsere Sünden

abzutragen und die Erfüllung unserer Opferpflicht Gott gegenüber uns zu ermöglichen. Er wurde Priester und Opfer zugleich; er opferte sich selbst. Wiewohl Ein Akt der gottmenschlichen Person Jesu Christi zur Erlösung der Welt genügt hätte, so wollte er mehr thun; er wollte aus erbarmungsreicher Liebe, und um uns von der Größe unserer Schuld und unserer Opferpflicht zu überzeugen, sein ganzes Leben für uns bringen. Mit der Inkarnation beginnt das Offertorium dieses Opfers und dauert bis zum Beginn des Leidens; im Leiden und Sterben, im passiven Gehorsam übernommen, vollzieht sich die Destruktion oder Immutation der Opfergabe, ihre Wandlung, die in der Feier des eucharistischen Abendmahles geheimnißvoll vorausgefeiert wurde; die Auferstehung und die mit ihr gegebene Verklärung stellt im gewissen Sinn die Communion dar<sup>1</sup>. In diesem Opfer wurde Gott durch eine gottmenschliche Person, die zugleich das Haupt der Menschheit ist, für die Sünden der Menschen Genugthuung geleistet, indem sie das Lamm Gottes wurde, das die Sünden der Welt trägt und hinwegnimmt<sup>2</sup>, das von Anfang der Welt an geschlachtet war (in den typischen Opfern)<sup>3</sup> und mystisch

<sup>1</sup> *Hebr.* 10, 4—10. *Impossibile est, sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi (Ps. 39, 7): holocaustata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio, in capite libri scriptum est de me: ut faciam, Deus, voluntatem tuam (Ps. 39, 8). Superius dicens: Quia hostias et oblationes, et holocaustata pro peccato noluisti, nec placita sunt tibi, quae secundum legem offeruntur, tunc dixi: Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam; auferit primum, ut sequens statuatur. In qua voluntate sanctificationis sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel. Hebr. 9, 11. ss. Christus autem, assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum, non manufactum, i. e. non hujus creationis, neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa. Si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis (Lev. 16, 15): quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi? Ibid. 23—26. Necesse est ergo, exemplaria quidem coelestium his mundari, ipsa autem coelestia melioribus hostiis quam istis. Non enim in manufacta sancta Jesus introivit exemplaria verorum, sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis: neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno: alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi: nunc autem semel in consummatione saeculorum ad destitutionem peccati per hostiam suam apparuit.*

<sup>2</sup> *Joann.* 1, 29. 36.

<sup>3</sup> *Apoc.* 13, 8.



noch immer geschlachtet wird; in ihm wurde Gott auf eine ihm gebührende Weise geehrt; in ihm sind alle typischen Opfer der Vorzeit, die auf dasselbe hinwiesen und es vorbildeten, antitypisch erfüllt und dadurch außer Geltung gebracht worden.

8. Christi Opfer, das als absolutes Opfer in seinem Kreuzesopfer seine Vollendung erlangt hat, setzt sich in der christlichen Zeit in einem relativen und commemorativen Opfer fort, das vom Heiland selbst gefeiert und angeordnet wurde, nachdem es im alten Bunde typisch vorgebildet und prophetisch angekündet worden war. Dieses relative Opfer ist das Opfer der heiligen Messe.

### § 60. Das Messopfer.

9. Der Name Messe stammt aus dem lateinischen Wort *missa*, das eine spätere Form für *missio* ist und wie dieses im Sinne von *dimissio* gebraucht wurde. Zunächst bezeichnet *missa* die Entlassung entweder der Katechumenen nach der Predigt vor dem Offertorium (*missa catechumenorum*), oder der Gläubigen am Schluß der Feier (*missa fidelium*). Weiterhin trug man den Namen einer einzelnen Handlung auf den Theil über, den sie abschloß; *missa catechumenorum* war der Theil der Feier, welcher der Entlassung der Katechumenen vorausging; *missa fidelium* dagegen jener Theil, der, auf die *missa catechumenorum* folgend, mit der Entlassung der Gläubigen sein Ende hatte; die ganze Feier bestand aus zwei Messen wie aus ihren zwei Theilen. Deswegen wird *missa* in der liturgischen Sprache häufig in der Mehrheit gebraucht, wie *missarum solennia*, *missas agere*, wiewohl nur von Einer Feier die Rede ist. Seitdem das Katechumenat als kirchliche Einrichtung nicht mehr besteht und deshalb eine Entlassung der Katechumenen nicht mehr stattfindet, ist der Name *missa* für die ganze Feier von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende in Aufnahme und zur Anwendung gekommen <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Im Mittelalter wurde *missa* im Sinne von *missio*, Sendung, erklärt und so gedeutet, daß damit entweder die Sendung Gottes an uns, oder unsere Sendung an Gott, oder Beides zugleich ausgedrückt sein soll; Gott sendet uns seinen Sohn und legt ihn als Opfer in unsere Hand; wir senden an Gott unser Opfer, seinen Sohn (*jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare, in conspectu divinae Majestatis. Canon missae*). Der hl. Thomas lehrt l. c. III. q. 83. a. 4. ad 9: *Et propter hoc etiam Missa nominatur, quia per Angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem: vel quia Christus*

Andere Namen, die der Sache nach das Gleiche bezeichnen, was wir unter Messe verstehen, sind in der griechischen Kirche: λειτουργία, προσφορά, ἀναφορά, σύναξις, οἰκονομία, μυσταγωγία, ἱερουργία, τελετή u. a.; in der abendländischen Kirche: Collecta, Dominicum, Oblatio, Agenda u. a.<sup>1</sup>

10. Die Messe ist nach katholischer Glaubenslehre als wahres und eigentliches Opfer aufzufassen<sup>2</sup>, welches als relatives Opfer das absolute Kreuzesopfer unseres Herren darstellt und vergegenwärtigt<sup>3</sup>.

Der Beweis dafür ist in der That Sache gegeben, daß Jesus Christus das, was wir als Messe bezeichnen, selbst als Opfer beim letzten Abendmahl gefeiert und als Opfer zu wiederholen befohlen hat<sup>4</sup>.

Die Reformatoren stellten in Abrede, daß es im neuen Bunde ein Opfer gebe, es würde nach ihrer Meinung mit dem Stande des Gesetzes der Gnade unvereinbar sein und neben dem Kreuzesopfer entweder überflüssig erscheinen oder dessen allgemeine Wirksamkeit beeinträchtigen; sie läugnen insbesondere, daß Jesus Christus beim letzten Abendmahl ein Opfer gefeiert und dessen Wiederholung in Weise eines Opfers angeordnet hat, weshalb die Messe auf den Namen und Werth eines wirklichen und wahren Opfers keinen Anspruch habe; Christus hielt am Abend vor seinem Leiden ein mystisches Mahl, gab aber weder in seinen Worten noch in seinen Handlungen an, daß dieses Mahl ein Opfer sei; er konnte kein Opfer feiern vor dem Kreuzestode, da er uns durch diesen erlösen wollte; bei der Annahme eines Opfers vor dem Kreuzestode hätte er uns durch jenes, nicht durch diesen erlöst, da es einen unendlichen Werth besessen hätte; die Annahme, die Erlösung sei durch das Opfer beim Abendmahl, nicht durch den Kreuzestod vollbracht worden, widerspricht

---

est hostia nobis missa a Deo: unde et in fine Missae Diaconus in festivis diebus populum licentiat dicens, Ite, missa est, scilicet hostia ad Deum per Angelum, ut scilicet sit Deo accepta. Vergl. Benger l. c. II. S. 405, der sich für diese Erklärung auf den hl. Justin, apol. I. ep. 65 bezieht; *Voit*, l. c. II. n. 396.

<sup>1</sup> *Bona*, l. c. I. ep. 3. Vergl. *Simar*, l. c. S. 705 u. 801.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XXII. c. 1. Si quis dixerit, in missa non offerri verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s. Prop. damnata Baji 45. damn. Sacrificium missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat.

<sup>3</sup> Conc. Trid. l. c. ep. 1 et 2 de institutione ss. missae sacrificii. c. 4. Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto, aut illi per hoc derogari, a. s.

<sup>4</sup> *Matth.* 26, 26 ss. *Luc.* 22, 17—20. *I. Cor.* 11, 24.

der Offenbarung; es fehle die zum Opfer nothwendige Wandlung, weßwegen nur im uneigentlichen Sinn von einem Opfer die Rede sein könne; die Eucharistie sei Sakrament, und dieses schließe aus, zugleich Opfer zu sein.

Prüft man diese Sätze im Lichte der Wahrheit auf ihren Werth, so zerfließen sie in nichts. Die Behauptung, im neuen Bunde werde es kein Opfer geben, steht im direkten Widerspruch mit den messianischen Weissagungen, die für die christliche Zeit in der bestimmtesten Weise ein Opfer im eigentlichen Sinn in Aussicht stellen<sup>1</sup>, mit den Aeußerungen des neuen Testaments, die das Vorhandensein eines solchen Opfers voraussetzen und bezeugen<sup>2</sup>. Es ist gar nicht einzusehen, warum die Menschheit der christlichen Zeit eines Opfers entbehren sollte, das dem natürlichen Sittengesetz entspricht und unter den den Menschen auf Erden gegebenen Mitteln der Gottesverehrung oben ansteht; zu sagen, das Opfer sei mit dem Stand der Gnade nicht mehr vereinbar, ist eine durch nichts erwiesene oder erweisbare Behauptung. Daß das absolute Kreuzesopfer durch ein relatives Opfer, das nur das erstere appliziert, keine Beeinträchtigung erfährt, leuchtet schon aus dem natürlichen Verhältniß des absoluten und relativen Opfers ein, nicht minder auch, daß Letzteres nicht für überflüssig erklärt werden könne, wenn es nach seiner göttlichen Anordnung dazu dient, die Satisfactionen des Ersteren auszuthemen. Hinsichtlich der Einwendungen gegen den Opfercharakter der Abendmahlsfeier des Herrn ist zu sagen: Allerdings gebrauchte der Erlöser das Wort opfern nicht; solches war aber auch gar nicht nothwendig, wenn sich nur

---

<sup>1</sup> *Isai.* 19, 21. Et cognoscetur Dominus ab Aegypto et cognoscent Aegyptii Dominum in die illa et colent eum in hostiis et in muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent. *Daniel* 12, 11. Et a tempore cum ablatum fuerit iuge sacrificium, et posita fuerit abominatio in desolationem, dies mille ducenti nonaginta. (Das zeitweilige Aufhören eines beständigen Opfers zur Zeit des Antichrists setzt sein Vorhandensein voraus.) *Malach.* 1, 10. 11. Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra: ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum.

<sup>2</sup> *Matth.* 5, 23. *Act.* 13, 2. *I. Cor.* 10, 20. 21. Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum: non potestis calicem Domini bibere, et calicem daemoniorum: non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum. *Hebr.* 13, 10. Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt.

nachweisen läßt, daß er thatsächlich eine Handlung vornahm, welche nothwendig als Opfer sich darstellt. Daß aber diese Handlung ein Opfer war, legt ihr enger Zusammenhang mit dem typischen Opfer und Opfermahl des Paschalammes nahe und geht aus Worten hervor, mit denen der Erlöser die Handlung begleitete: so, wenn er von dem Leibe sagt, er werde hingegeben für die Apostel; vom Blut, es werde ausgegossen, es sei Bundesblut; wenn er den Aposteln den Auftrag gibt: dieses thuet zu meinem Andenken, indem Thun nicht schlechthin Essen, Trinken ist, sondern die Bedeutung von Opfern annimmt, wofür sich Parallelen finden<sup>1</sup>. Die konstante Ueberslieferung der katholischen Kirche, der es ausschließlich zusteht, über den Sinn der heiligen Schrift zu entscheiden, anerkennt in der Abendmahlsfeier unseres Herrn ein wahres Opfer im eigentlichen Sinn. Ungeachtet das eucharistische Opfer des Herrn, wie jede seiner gottmenschlichen Thaten, einen unendlichen Werth hatte, so läßt sich daraus keineswegs folgern, daß er uns durch dieses Opfer erlösen mußte, da darüber, wie die Erlösung vollendet wird, ausschließlich sein Wille entscheidet, der, ungeachtet des unendlichen Werthes des Abendmahlsopfers, die Vollendung des Erlösungswerkes in die Vollbringung des Kreuzesopfers setzen konnte und wirklich setzte. Daß die für ein eigentliches Opfer nothwendige Wandlung bei dem Abendmahlsopfer des Herrn nicht fehlte, werden wir nachweisen<sup>2</sup>. Unbegründet ist die Behauptung, eine und dieselbe Sache könne nicht Sakrament und Opfer zugleich sein, da Beides in dem Typus des eucharistischen Opfers, im Opfer des jüdischen Osterlammes, vereinigt war, ohne daß es einen Widerspruch einschloß. Mit Ablehnung dieser unwahren Behauptungen der Reformatoren lehrt die katholische Kirche, ihrer angestammten Tradition entsprechend, der Erlöser habe beim letzten Abendmahl durch die Verwandlung von Brod und Wein in seinen wahren Leib und in sein wahres Blut, die unter den Gestalten von Brod und Wein zugegen sind<sup>3</sup>, ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht und angeordnet und dadurch die messianische Weissagung erfüllt, nach welcher er als ewiger Priester nach der Ordnung Melchisedech<sup>4</sup>, der ein Opfer von Brod und Wein darbrachte<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> *Levit.* 15, 15. *Faciet unum pro peccato et alterum in holocaustum.*  
III. *Reg.* 18, 23. *Ego faciam bovem alterum.*

<sup>2</sup> Siehe § 62. n. 18.

<sup>3</sup> *Sptst.* IV. § 34. n. 70—74. S. 210—221.

<sup>4</sup> *Ps.* 109, 4. *Juravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.*

<sup>5</sup> *Genes.* 14, 18. 19. *At vero Melchisedech, rex Salem, proferens panem*  
Birthingmüller, Religion.

verheißen war<sup>1</sup>. War nun die vom Erlöser beim letzten Abendmahl vorgenommene Wandlung ein Opfer, dann muß auch die von ihm aufgetragene und angeordnete Wiederholung dieser Wandlung, die Messe, ein wahres und wirkliches Opfer sein, da sich diese von jener nicht dem Wesen und der Spezies nach, sondern bloß numerisch und nach einigen ganz accidentellen Verhältnissen unterscheidet. Denn während der göttliche Heiland das Opfer am letzten Abendmahl, ohne sich des Dienstes eines anderen menschlichen Priesterthumes zu bedienen, noch vor seinem Tode als sterblicher Mensch vollbrachte, dadurch verdiente und Satisfaktion leistete, weil er sich in einem Zustand befand, in welchem er noch verdienen und genugthun konnte, das Opfer des Melchisedech zum erstenmal antitypisch erfüllte und den künftigen Kreuzestod voraus darstellte: opfert er in der Messe, indem er sich eines menschlichen Priesterthums, das seine Stelle vertritt, bedient, als unsterblicher Hoherpriester, der durch dieses Opfer nicht mehr auf's Neue verdient und Satisfaktion leistet, sondern seine bereits vorhandenen Verdienste und Satisfaktionen austheilt, das antitypische Pascha-Opfer und jenes des Melchisedech abbildend und wiederholend, seinen Kreuzestod nicht als künftigen, sondern wie er der Vergangenheit angehört, repräsentirend, wozu noch die Verschiedenheit der Umstände, der Zeit und des Ortes kommt. Alle diese Differenzen sind jedoch nur accidentell und völlig außer Stand, die wesentliche Identität des Abendmahlsopfers und der heiligen Messe zu beeinträchtigen, weßwegen der Schluß von dem Opfercharakter des einen auf jenen des andern seine volle Berechtigung hat.

et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi, benedixit ei, et ait: Benedictus Abram Deo excelso etc.

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. cp. 1. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur; quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit; ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc novi testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit; et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit.

11. Es ist bei der Messe Alles vorhanden, was zum Wesen des Opfers gefordert wird<sup>1</sup>. Die sichtbare permanente Sache bildet der Leib und das Blut Jesu Christi, die unter den äußeren Gestalten von Brod und Wein wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig sind. Die für das Opfer nothwendige Destruktion der Opfergabe wird nicht vermißt, man mag sie mit Einigen einfach in der Transsubstantiation, oder mit Andern mit mehr Wahrscheinlichkeit in der doppelten Konsekration, oder in der Kommunion, oder darin finden, daß dem Leib und Blut Jesu eine neue, von ihrem natürlichen Zustand verschiedene Daseinsform, die sakramentale, verliehen wird. Das Priestertum versteht primär Christus, sekundär der menschliche Minister; der Altar fehlt nicht; sie wird ausschließlich dem dreieinigen Gott dargebracht<sup>2</sup>.

12. Vergleicht man das am Kreuze vollendete Opfer und das Messopfer miteinander, so sind sie hinsichtlich des primären Priesters und der dargebrachten Gabe identisch; sie unterscheiden sich aber bezüglich der Opferhandlung und des Opfer-Ritus spezifisch. Derselbe Opferpriester, der am Kreuze sein Opfer darbrachte und durch Hingabe seines Lebens in den Tod abschloß, opfert als der primäre und vorzüglichere Priester auch in der heiligen Messe, nur war er bei seinem Opfer am Kreuz, wie beim eucharistischen Abendmahlsopfer, noch sterblich und unverklärt, während er beim Messopfer als der verklärte ewige Hohepriester seinen Opferdienst versteht. Dieselbe Opfergabe, wie am Kreuze, wird auch in der heiligen Messe dargebracht, der Leib und das Blut des Herrn, mit Allem, was sie concomitanter einschließen; nur erschienen sie am Kreuze in ihrer natürlichen Gestalt, während sie in der heiligen Messe unter den

<sup>1</sup> Siehe § 58. n. 3. S. 488 ff.

<sup>2</sup> *Voit*, l. c. II. n. 391. Adest destructio sive immutatio hostiae: mystica quidem, quia vi verborum primae et separatae consecrationis ponitur solum corpus et vi verborum secundae consecrationis solus sanguis, adeoque sanguis mystice separatur a corpore, quae est destructio et mactatio quaedam mystica; eatenus moralis destructio adest, quatenus repraesentatur destructio vera et cruenta immolatio Christi in cruce et physica separatio animae Christi a corpore: physice vero hoc sensu destruitur, quatenus destructa substantia panis et vini Christus vivus mortuo quodam modo ponitur et in statu ad operandum inepto: nam existit ibi definitive; sub parva enim particula Christus per consecrationem in eo statu ponitur, qui non est connaturalis singulis partibus, quae ad exercendas operationes connaturaliter exigunt, ut sint extensae et pars extra partem. Denique juxta alios eatenus fit vera destructio in sumptione, quatenus consumptis speciebus panis et vini cessat ibi existere sacramentaliter Christus.

Gestalten von Brod und Wein zugegen sind. Am Kreuze vollzog sich das Opfer in einer blutigen Handlung, in der gewaltthätigen Vergießung des kostbaren Blutes, das sich von seinem Leibe trennte, womit die Trennung der Seele und des Leibes verbunden war; in der heiligen Messe wird das Opfer in unblutiger Weise gefeiert und die Trennung des Blutes vom Leibe, sowie der Tod nur mystisch dargestellt, in der getrennten Konsekration des Brodes und Weines<sup>1</sup>.

### § 61. Der Priester bei der heiligen Messe.

13. Als Priester fungirt bei jeder heiligen Messe Jesus Christus, der im eigentlichen Sinn das Opfer vollzieht. Durch diese Opferthätigkeit ist er Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedech's<sup>2</sup>, und tritt er als der Eine Hohepriester den vielen Hohenpriestern, die im alten Bunde aufeinander folgten, gegenüber<sup>3</sup>. Die Würde der Opfergabe, die in der Messe dargebracht wird, sowie der Umstand, daß dieses Opfer auch von Seite des Priesters Gott durchaus angenehm sein müsse, legt nahe, daß sich Jesus Christus als Priester unmittelbar theilhaftig<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Conc. Trid. l. c. ep. 2. In divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit . . . una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogeretur.

<sup>2</sup> Ps. 109, 4.    <sup>3</sup> Hebr. 7, 23—28.

<sup>4</sup> Suarez, l. c. Disp. 87. s. 1. p. 986. Notanda est differentia inter sacramentum et sacrificium. Nam ad sacramentum per se necessarium non est, ut ministerium ejus, quod consistit in applicatione ad usum, sit omnino impollutum ex parte ministri, aut personae exercentis illud ministerium, sed satis est, ut secundum eum ritum applicetur, quo institutum est; at vero sacrificium ad suam excellentiam requirit, ut, quatenus est ab aliquo offerente principali, sit omnino purum et gratum Deo; quod non posset semper infallibiliter habere hoc sacrificium, nisi Christus necessario esset principalis offerens illius: quia solus ipse est per se immaculatus et innocens: reliqui vero sacerdotes semper possent indigne offerre, Ecclesia vero, quamvis semper sit sancta, et in ejus persona etiam offeratur sacrificium, tamen et quamdiu in hac via militat, non omnino caret omni macula et ruga, donec in coelo triumphet; et praeterea non est ipsa tam proprie offerens, sicut Christus, ut videbimus . . . Ratio autem hujus differentiae inter sacrificium et sacramentum nulla alia est, nisi quia sacrificium consistit in actione, cujus dignitas ex operante maxime pendet, sacramenti autem usus magis consistit in receptione: per se enim ordinatur ad aliquid significandum et faciendum in suscipiente, propter cujus utilitatem proxime instituitur.

Christus ist bei der Messe der Hauptpriester, offerens principalis, nicht bloß dadurch, daß er dieses Opfer zu seinem Andenken einsetzte, oder daß in ihm die Verdienste und Satisfaktionen seines Kreuzesopfers zugewendet werden, oder ausschließlich dadurch, daß er auf die Transsubstantiation einwirkt, sondern dadurch, daß er sich durch einen menschlichen Priester, der ihn opfernd repräsentirt, vertreten läßt und mit ihm persönlich konkurriert<sup>1</sup> und diese seine persönliche Theilnahme auf die Verehrung und Anbetung Gottes und auf die Intercession für die Gläubigen unter Bezugnahme auf sein Kreuzesopfer hinrichtet<sup>2</sup>. Die Anschauung einiger Theologen, die in Abrede stellten, daß Christus in der heiligen Messe im eigentlichen Sinn opfere, und ihm nur die Opferthätigkeit des menschlichen Priesters metonymisch zuschrieben, inwieferne er das Messopfer eingesetzt und angeordnet hat und in ihm seine Verdienste und Genugthuungen zuwenden läßt, ist nicht zu billigen, da sie mit den Erklärungen der Concilien<sup>3</sup>, mit der Lehre der Väter<sup>4</sup> nicht in Uebereinstimmung ist.

14. Während die Protestanten behaupten, für die Vollziehung der Messe, die sie übrigens nur für ein Mahl halten, sei ein rechtmäßig ordinirter Priester nicht nothwendig, vielmehr sei jeder Gläubige, der von der Gemeinde oder ihrer Obrigkeit hierfür ausersehen und damit betraut wird, hierfür befähigt; während Einige lehrten, der rite ordinirte Priester könne

<sup>1</sup> *J. Bona*, l. c. Non solum autem ex eo est offerens (Christus), quod illud instituerit, quodque ei vim totam ex meritis suis contulerit, sed ex eo praecipue, quod sacerdos in persona ejus ac tamquam minister ac legatus ipsum repraesentans sacrificat, ut constat ex verbis consecrationis . . . Christus igitur simul cum sacerdote idem sacrificium Deo Patri pro hominibus offert: et ex ejus persona, cujus purissima sanctitas et dignitas infinita est, semper hoc sacrificium mundum est et gratum Deo, quamvis a ministro peccatore offeratur.

<sup>2</sup> *Suarez*, l. c. Quinto ad majorem perfectionem et rei explicationem addere possumus, Christum Dominum in eomet concursu, quo concurrat cum sacerdotibus, ad hujus sacrificii actionem se gerere, ut supremum Dei cultorem et intercessorem pro hominibus: quia totam suam actionem ordinat in cultum Dei eamque Patri repraesentat in memoriam suae passionis, ut hominibus propitius sit.

<sup>3</sup> Conc. Lateran. IV. 1215. cp. 1. Firmiter: In qua (ecclesia) idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus. Conc. Trid. sess. XXII. cp. 2. de sacrificio missae. Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

<sup>4</sup> *Suarez*, l. c. p. 985.



nur dann und so lange opfern, als er im Stande der heiligmachenden Gnade sich befindet oder von der Kirche tolerirt, durch Censuren nicht vom Altardienst oder von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wird: ist als katholische Glaubenswahrheit festzuhalten, daß nur der rite ordinirte Priester in gültiger Weise Messe lesen könne, daß ihm diese Vollmacht aber auch dann noch verbleibe, wenn er im Stande der schweren Sünde sich befindet, oder wenn er durch kirchliche Censuren vom Dienste des Altares oder von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen wurde; nur könnte er in letzterm Fall nicht als Diener der Kirche die Messe lesen, was aber nicht wesentlich ist, da er ungeachtet der über ihn verhängten Censuren auf Grund der Priesterweihe Christi Stellvertreter bleibt. Die Darbringung der heiligen Messe ist eine ganz übernatürliche Handlung, die nur derjenige vollziehen kann, der die hierfür nothwendige Gewalt besitzt. Solche Gewalt erhielten nach dem Zeugniß der heiligen Schrift nur die Apostel und jene, denen sie dieselbe durch die Priesterweihe übertrugen<sup>1</sup>. Folglich konnten auch nur sie und die von ihnen geweihten Priester die heilige Messe feiern. Diese Ueberzeugung theilt die konstante Tradition der Kirche, die in den Stimmen der heiligen Väter<sup>2</sup>, in den Aussprüchen der Concilien<sup>3</sup>, im kirchlichen Leben ihren Ausdruck fand.

Die Befähigung, das Opfer darzubringen, ist mit dem Sakrament der Priester- oder Bischofs-Weihe gegeben und in dem in ihr verliehenen Charakter begründet, den keine Sünde seines Trägers zu zerstören vermag. Daraus ergibt sich, daß die Messe des Priesters, der sich im Stande der Todsünde befindet, ein gültiges Opfer ist, was auch dann noch zutrifft, wenn die schwere Sünde des Priesters formeller Unglaube oder formelle Häresie ist. Zum gültigen Vollzug des Opfers als eines Weiheaktes ist kirchliche Jurisdiktion nicht gefordert; es könnte durch kein Verbot, durch keine Censur oder Strafe der Kirche irritirt werden<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Luc.* 22, 19. *I. Cor.* 11, 24. 25.

<sup>2</sup> *S. Chrysostomus*, de sacerdotio. III. 4. *S. Hieronymus*, Ep. 101, 1. *S. Augustinus*, lib. 99. vet. testam. 9. 46.

<sup>3</sup> Conc. Nicaen. c. 18. (Hefele, *K.-G.* I. S. 423.) Conc. Trid. sess. XXII. cp. 1. Christum in nocte coenae Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepisse per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Can. 2.

<sup>4</sup> *Bona*, l. c. c. I. § 2. Tertius offerens et proprius minister hujus sacrificii est sacerdos legitime ordinatus, cujus tam firma et immobilis potestas est, ut etiam in haeresim lapsus, suspensus, depositus, degradatus, sive excommunicatus valide hoc sacramentum (sacrificium) conficiat et offerat, licet illicite,

15. Außer Christus und dem Opferpriester bringt die katholische Kirche, die Gesamtheit der Gläubigen in ihr, durch den nicht excommunicirten Priester die heilige Messe dar, weßwegen sie auch als ihr Opfer, als ihre Darbringung bezeichnet wird<sup>1</sup>. Die Betheiligung der einzelnen Gläubigen an dem ausschließlich durch den Priester zu vollziehenden Opfer ist indessen verschieden. Die Einen nehmen daran aktuellen Antheil, indem sie während desselben ministriren oder ihm wenigstens assistiren; Andere veranlassen die Feier der heiligen Messe dadurch, daß sie ein Stipendium reichen oder ihre Darbringung anordnen oder befehlen. Diese zweifache Art der Betheiligung kann als Mitopfern im nähern Sinn bezeichnet werden. Wieder Andere veranlassen die Messe nicht, wohnen ihr auch nicht an und ministriren nicht bei derselben, geben aber zu allen von der Kirche und in ihr gefeierten Opfern wenigstens im Allgemeinen ihren Consens, und diese Art von Betheiligung wird als habituelles oder allgemeines, auch interpretatives Mitopfern bezeichnet<sup>2</sup>. Ueberdieß kann in anderm Sinn, was der Priester als Diener der Kirche im Opfer vollzieht, der Kirche als Ganzem beigelegt und von ihr ausgesagt werden<sup>3</sup>. Durch diese der Kirche und dem gläubigen Volke zukommende Opferthätigkeit wird die dem Priester eigentliche in keiner Weise beeinträchtigt; die Messe selbst erweist sich dadurch in schönster Weise als öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienst<sup>4</sup>.

dummodo legitimam materiam et formam adhibeat. Nec valor sacrificii minuitur, etsi sacerdos pessimus aut ab Ecclesia praecisus sit: non enim fructus ex qualitate ministri, sed ex Christi institutione pendet.

<sup>1</sup> Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat. — Memento famulorum famularumque tuarum N. N. et omnium circumstantium, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium etc. — Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus Domine, ut placatus accipias. — Unde et memores, Domine, nos, servi tui, sed et plebs tua sancta, offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram etc.

<sup>2</sup> Suarez, l. c. s. 3. p. 990.

<sup>3</sup> Exod. 5, 1. Levit. 23, 8. Num. 28, 3.

<sup>4</sup> Bona, l. c. Alter offerens est ipsa catholica Ecclesia, cujus sacerdos minister, et in ea omnes fideles non excommunicati, qui etiam aliqua ratione sunt offerentes per sacerdotem non tamquam ministrum, sed tamquam legatum et mediatorem. Nam sicut tota respublica dicitur agere, quicquid ejus nomine legatus suus agit, sic omnes catholici dicuntur sacrificare, quia ipsorum nomine in persona ipsius Ecclesiae sacerdos sacrificat. Non tamen omnes eodem modo: sed quidam habitualiter tantum, illi nimirum, qui nec adsunt sacrificio, nec cogitant de illo; quia tamen uniti sunt toti Ecclesiae per charitatem, censentur habitualiter idem facere, quod illa facit. Alii causaliter, jubendo et

## § 62. Das Wesen des Messopfers.

16. Um das Wesen des Messopfers zu erkennen, ist die in ihm dargebrachte Gabe, welche das Objekt des Opfers bildet, und die Handlung, in welcher sich die Darbringung vollzieht, zu betrachten.

17. Die Gabe, welche in der Messe als Opferobjekt Gott dargebracht wird, ist primär und vorzugsweise der Leib und das Blut Jesu Christi, nicht wie sie in ihrer natürlichen Gestalt im Himmel existiren, sondern wie sie unter den sakramentalen Gestalten von Brod und Wein auf dem Altare zugegen sind. Dieses ergibt sich aus den Worten, mit denen dieses Opfer beim letzten Abendmahle eingesetzt wurde<sup>1</sup>. Da aber der Leib und das Blut Jesu Christi mit seiner Seele und Gottheit verbunden sind, so folgt, daß dieser Konkomitanz zufolge der ganze Christus als Opfer erscheint, gleichwie auch am Kreuze nicht bloß der Leib und das Blut Christi, sondern er selbst als der ganze Christus geopfert wurde<sup>2</sup>. Wenn immerhin nur das, was die Konsekrationsworte unmittelbar berühren und benennen, primär als Opfergabe erscheint, so folgt daraus nicht, daß das, was in Konkomitanz sich damit verbindet, nämlich der ganze Christus, sich nur accidentell in der Opfergabe verhalte. Die Gestalten von Brod und Wein dienen dazu, einerseits den Leib und das Blut Jesu Christi zu verhüllen, anderseits die Opfergabe sichtbar darzustellen und dadurch Ein Ganzes mit dem unter ihnen vorhandenen Leib und Blut Christi auszumachen; sie gehören zwar nothwendig zur Opfergabe, die dadurch mit der Opfergabe des Opfers Melchisedech's Ähnlichkeit erhält, aber nur als *conditio sine qua non*, nicht aber als wesentlicher Bestandtheil. Die Substanz von Brod und Wein, die verschwinden, um in Folge der Konsekration den Leib und das Blut Jesu Christi an ihre Stelle treten zu lassen, verhält sich als die vorübergehende Materie, aus welcher das Opferobjekt hergestellt wird<sup>3</sup>. Der Umstand, daß das Messopfer ein Opfer nach der Ordnung Melchisedech's

---

curando, ut quis sacrificet, quod maxime contingit in dantibus ad hoc eleemosynam. Alii demum actualiter, qui sacrificio actu intersunt.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXII. celebr. missae c. 2. Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem Christum non instituisse apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi alique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: a. s.

<sup>2</sup> I. Cor. 5, 7. Etenim pascha nostrum immolatus est Christus.

<sup>3</sup> Suarez, l. c. Disp. 75. s. I. p. 958—961.

ist, fordert nicht, daß Brod und Wein als eigentliche Opfergaben dargebracht werden. Die zwischen beiden Opfern nothwendige Aehnlichkeit ist schon gegeben, wenn Brod und Wein die *materia ex qua* der eucharistischen Opfergaben sind und ihre äußeren Gestalten als Hülle für die eigentlichen Opfergaben übrig bleiben. Wenn im Offertorium der römischen Liturgie das Brod als *hostia immaculata* bezeichnet wird, so ist dieser Ausdruck *anticipando* zu verstehen, im Sinn von Leib des Herrn, der in Kraft der Konsekration aus dem Brode hervorgehen soll.

18. Die Handlung, in welcher das Opfer vollbracht wird, besteht nach der Meinung, welche die meisten Gründe für sich hat, in der Konsekration, und zwar in der Konsekration unter beiden Gestalten. Mittels der Konsekration opferte der Erlöser bei dem letzten Abendmahle, indem er das eucharistische Opfer feierte und die Messe einsetzte; durch die Konsekration hat er als der vorzüglichere Priester an jeder einzelnen Messe Antheil; der Priester, der wesentlich zum Opfern bestellt wird, erhält lediglich die Konsekrationsgewalt, die bei ihm mit der Opfergewalt identisch ist. Die Konsekration eignet sich für den Akt des Opfers und genügt für sich dafür, um so mehr, wenn wir sie als die Konsekration der zwei Spezies in Betracht ziehen, die, wiewohl sie physisch verschieden ist, sich doch zu Einer Handlung vereinigt; sie stellt in dieser Form das Kreuzesopfer dar, in welchem der Leib und das Blut des Erlösers von einander physisch getrennt waren, und sie trennt sie auf mystische Weise<sup>1</sup>. Die Anschauung, die Konsekration sei nur eine Voraussetzung zum Opferakt, wie die Inkarnation die Voraussetzung zum Kreuzesopfer bildete, läßt sich nicht begründen und wegen Unähnlichkeit der Verhältnisse durch einen Analogieschluß nicht wahrscheinlich machen.

19. Als eigentlicher Opferakt kann nicht betrachtet werden: das Offertorium, das der Konsekration vorausgeht und auf sie vorbereitet,

<sup>1</sup> *Suarez*, l. c. Disp. 75. s. 6. Dico ergo primo, consecrationem habere rationem sacrificii sub ratione mysticae mactationis, ac separationis corporis et sanguinis ex vi verborum, totumque hoc ad essentiam hujus sacrificii pertinere. Dico secundo, ut hoc sacrificium absolute et simpliciter sit verum sacrificium, prout a Christo est institutum, essentialiter requiri utriusque speciei consecrationem. Ita videtur mihi sentire D. Thomas. Dico tertio, actio essentialis hujus sacrificii necessario includit consecrationem, prout continet transsubstantiationem panis et vini in corpus et sanguinem Christi: Unde illi duo termini, sc. destructio panis et vini, quoad substantias, et praesentia Christi sub speciebus, etiam suo modo pertinent ad essentiam hujus sacrificii.

da während desselben die eigentlichen Opfergaben, der Leib und das Blut des Herrn, noch gar nicht vorhanden sind; auch nicht die im Gebete des Kanon unde et memores sich vollbringende Oblation; es sind allerdings während der Rezitation dieses Gebetes die wahren Opfergaben schon gegenwärtig, da es nach der Konsekration gesprochen wird; es wird die Be-theuerung ausgesprochen, daß die ganze Kirche in dieses Opfer einstimme und sich ihm anschließe; allein es vollzieht sich während desselben keine Immutation, wie sie für den Opferrakt nothwendig gefordert wird, und es fungirt hier nicht der primäre und vorzügliche Priester, der Erlöser, sondern nur der nächste Priester im Namen und Auftrag der gesammten Kirche; ferner nicht die Brechung der konsekrirten Hostie und die Vereinigung einer Hostienpartikel mit dem konsekrirten Wein: eine Ceremonie, die zunächst nur an der Gestalt des Brodes vorgenommen wird, den Tod und die mit der Auferstehung des Herrn sich vollziehende Vereinigung des kostbaren Blutes mit dem Leibe des Herrn darstellt<sup>1</sup> und unbeschadet des Wesens des eucharistischen Opfers fehlen könnte; endlich nicht die Austheilung des Leibes des Herrn an die Gläubigen in der heiligen Kommunion, die das Opfer als bereits vollzogen voraussetzt und nur eine Theilnahme an dem vollbrachten Opfer ist, überdies nicht bei allen heiligen Messen stattfindet<sup>2</sup> und im Fall der Noth statt von dem celebrirenden Priester auch von einem Diakon vorgenommen werden könnte, der nicht opfern kann<sup>3</sup>.

Die Frage, ob die Kommunion des die Messe lesenden Priesters zum Wesen des Opfers gehöre, wird verschieden beantwortet. Die Einen behaupten es, da zum Opfer Genuß und eine durch Genuß in geeigneter Weise sich vollziehende Immutation gehöre<sup>4</sup>. Andere negiren dieses, indem sie behaupten, nur in der Konsekration bestehe das Wesen des Opfers, dieselbe enthalte auch die für das Opfer nothwendige Immuta-

<sup>1</sup> Vergl. Franz, l. c. II. S. 122 ff.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XXII. cp. 6. c. 8. sacrif. miss. P. Pius VI. Auctorem fidei 28.

<sup>3</sup> Siehe Optat. IV. § 34. n. 75. S. 222 f.; § 38. n. 139. S. 341.

<sup>4</sup> Müller, l. c. III. T. 1. § 10. Juxta hanc sententiam non tantum consecratio, sed etiam sumtio essentialiter pertinet ad sacrificium missae, quod incipit consecratione et consummatur sumtione; simili modo, quo sacrificium crucis incoepit per passionem Christi in cruce, et consummatum est per ipsius mortem, hinc dicebat: Consummatum est. In sacrificio cruento Christus semetipsum tradidit in passionem et mortem sustinendam; in sacrificio incruento semetipsum voluntarie tradit in cibum potumque consumendum.

tion. Um die Frage endgiltig zu lösen, käme es darauf an, die Intention des Erlösers bei Einsetzung dieses Opfers zu konstatiren; denn er konnte das Wesen des Opfers ausschließlich in die Konsekration verlegen, da sie für sich zum Opfer ausreicht; er konnte aber auch die Konsekration und Kommunion zugleich als wesentlich anordnen. Allein die Intention des Erlösers läßt sich in einer alle Einrede ausschließenden Weise nicht konstatiren. Nach Suarez u. A. ist es wahrscheinlicher, daß er es lediglich in die Konsekration verlegte<sup>1</sup> und hinsichtlich der Kommunion des Celebranten bestimmte, daß sie ex praecepto divino nicht unterbleiben dürfe.

### § 63. Werth, Wirkungen und Früchte der heiligen Messe.

20. Der Werth der heiligen Messe ist die sittliche Würde, die ihr von dem Priester, der sie feiert, wie von der Opfergabe, die in ihr dargebracht wird, zukommt, und den Grund bildet, aus dem die ihr eigenthümlichen Wirkungen und Früchte hervorgehen.

Da der primäre und vorzügliche Priester in der heiligen Messe der Erlöser, und die dargebrachte Gabe sein Leib und Blut ist, mit allem, was sie in Konkomitanz einschließen, so ergibt sich, daß der objektive und entitative Werth derselben unendlich sein müsse. Der Umstand, daß Christus nicht mehr sichtbar opfert, sondern durch den menschlichen Priester sich vertreten läßt, kann den unendlichen Werth dieses Opfers nicht beeinträchtigen. Ueberdies ist die heilige Messe die reale Darstellung und Applikation des Kreuzesopfers Jesu; dieses hat unendlichen Werth: folglich kann man ihn auch der heiligen Messe nicht aberkennen.

21. Die Messe hat ihrem vierfachen Zwecke angemessen eine vierfache Wirkung<sup>2</sup>; sie wirkt:

a) latreutisch, d. h. es wird in ihr Gott die höchste und absolute Gottesverehrung erwiesen; diese Wirkung ist die erste, der alle anderen Wirkungen sich unterordnen; sie hat in Gott, dem Unendlichen, ihr Ziel und ist selbst unendlich<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> L. c. D. 75. s. 4.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XXII. c. 3. Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, non autem propitiatorium; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: a. s.

<sup>3</sup> *Benedictus XIV.* de synodo dioec. V. 8. n. 6. Etsi sacrificium ex

b) eucharistisch oder dank sagend für alle von Gott empfangenen Wohlthaten, besonders für die Wohlthat der Erlösung durch Christi Leiden und Tod; auch diese Wirkung, die, wie die erste, in Gott ihren Terminus hat, ist als unendlich zu betrachten;

c) impetratorisch, indem sie auf dem Wege der Gebetserhörung die Güter, die Gegenstand des Bittgebetes sind, den Menschen, die sie feiern oder für die sie dargebracht wird, vermittelt<sup>1</sup>;

d) propitiatorisch, indem sie den durch unsere Sünden beleidigten Gott besänftigt und ihn geneigt macht, die Sünden zu verzeihen und die dafür infurrirten zeitlichen Strafen nachzulassen (satisfactorisch)<sup>2</sup>.

22. Die zwei letztgenannten Wirkungen, die der heiligen Messe als Bitt- und Sühn-Opfer entsprechen, und nicht von Gott, sondern von den Menschen entgegengenommen werden, die impetratorische und propitiatorische Wirkung, werden näher als die Früchte der heiligen Messe bezeichnet<sup>3</sup>.

23. Die impetratorische Frucht kommt der heiligen Messe zu auf Grund ihrer Einsetzung durch Jesus Christus, ohne daß es für ihre Entfaltung einer besondern göttlichen Verheißung oder eines besondern Gesetzes bedurfte. Durch sie nimmt die Messe die Eigenschaft eines Bittgebetes an und findet, wie dieses, Erhörung, nicht ohne Bitten, auch nicht in absolut unfehlbarer Weise, wie sich eine Wirkung ex opere operato herstellt, sondern so, wie es der Güte und Freigebigkeit Gottes entspricht; diese Frucht ist aber universeller, als eine Wirkung, die sich ex opere operato herstellt<sup>4</sup>.

rei oblatae et principalis offerentis, sc. Christi, sit infinitae virtutis, non tamen, ita ejus institutione Christo volente, infinitos producit effectus: secus, si finem excipias colendi Deum et supremae patriae actum.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXII. cp. 2. Siehe Optist. III. § 13. n. 21—28. S. 47—57.

<sup>2</sup> Conc. Trid. ibid. et sess. XXV. cp. 1.

<sup>3</sup> Müller, l. c. Hi effectus posteriores, propitiatio et impetratio, fructus sacrificii proprie appellantur.

<sup>4</sup> Gregor. de Valentia, l. c. Disp. VI. q. XI. n. 1. p. 1405. D. s. Deinde illud quoque considerandum, non uno eodemque modo nos sacrificium hoc ponere propitiatorium pro peccatis et pro aliis commodis impetrandis. Nam remissionem peccatorum ex certa Dei lege et promissione ipsum vi atque dignitate sua obtinere defendimus: tamquam ejusmodi videlicet officium religionis, quod Deus ad eum effectum certa promissione atque lege acceptet. . . . Alia vero commodum, ut sanitatem, fructus terrae, aëris temperiem etc. non eodem modo, sc. ex certa Dei lege et promissione illud impetrare semper arbitramur, sed interdum ex congruitate quadam pro bona Dei voluntate citra legem et obligationem. Quod ipsum quamvis huic item sacrificio attribuiamus secundum ipsam speciem operis, circumscripta propria conditione personae

24. Die propitiatorische, auf die Versöhnung des wegen unserer Sünden erzürnten Gottes sich beziehende Frucht stellt sich in Folge der göttlichen Einsetzung nach einem bestimmten Gesetze und kraft göttlicher Verheißung ein; sie entsteht *ex opere operato* und wird, je nachdem es sich um die Nachlassung der Sünden oder der nach ihrer Nachlassung noch übrigen zeitlichen Sündenstrafen handelt, als propitiatorische Frucht im engeren Sinn und als satisfactorische unterschieden; die erstere geht mittelbar, die letztere unmittelbar aus dem Opfer hervor<sup>1</sup>.

25. Die Früchte der heiligen Messe kommen sowohl jenen zu, die sie darbringen, wenn wir absehen von Jesus Christus, als auch jenen, für die sie dargebracht wird. Zu den Darbringenden gehören: der celebrirende Priester, und die ihm zukommende Frucht wird als die speziellste (*fructus specialissimus*) bezeichnet; ferner jene, welche dem Priester am Altare bei Darbringung der heiligen Messe dienen oder wenigstens der heiligen Messe körperlich oder geistig anwohnen; ihr Antheil heißt die spezielle Frucht (*fructus specialis*); endlich die ganze Kirche Gottes auf Erden und im Reinigungsort; die ihr zukommende Frucht führt den Namen: allgemeine Frucht (*fructus generalis*).

Die Frucht, welche jenen zugewendet wird, für welche die Messe gelesen und dargebracht wird, und die von Seite des Celebranten ihre besondere Applikation erfordert, heißt die mittlere oder ministerielle Frucht (*fructus medius, ministerialis*).

26. Die impetratorische Frucht ist intensiv unbeschränkt, inwiefern sie der impetratorischen Thätigkeit Jesu Christi, des vorzüglichsten Priesters im heiligen Messopfer, entspricht<sup>2</sup>; sie ist dagegen intensiv endlich und

---

ministri, tamen non consuevimus dicere, hoc illi ex opere operato convenire; quoniam obtinuit usus, ut valorem ex opere operato eum dumtaxat nominemus, qui in opere juxta suam speciem existit certa ex lege et promissione divina. *Suarez*, l. c. Disp. 79. sect. 2.

<sup>1</sup> *Voit*, l. c. n. 397. 4. est propitiatorium (sacrificium missae), quia ex opere operato causat remissionem peccatorum quoad culpam, sed mediate tantum, quatenus immediate impetrat gratias ad rite poenitendum necessarias. 5. est satisfactorium, quia itidem ex opere operato et quidem immediate causat vivis et defunctis remissionem poenarum temporalium peccatis remissis debitarum per applicationem meritorum Christi.

<sup>2</sup> *Suarez*, l. c. s. 8. p. 1016. De impetratione non est dubium, quin omnis offerens eo modo, quo offert, possit impetrare, quantum est ex parte oblationis suae, quia de se est actio dignissima et apta ad impetrandum. S. 11. p. 1028. Hoc sacrificium secundum se et prout a suo principali offerente offertur, est infinitum in ratione sacrificii atque adeo infinitum habet valorem,



beschränkt, inwieferne sie der Messe als Witoopfer entspricht, das der Priester, die Witoopfernden, die ganze Kirche darbringen. Die ex opere operato sich ergebende propitiatorische und satisfactorische Frucht ist als intensiv endlich und beschränkt zu bezeichnen.

#### § 64. Die Pflicht der Celebration.

27. Aus dem Befehl des Herrn an die zu Priestern geweihten Apostel: Dieses thuet zu meinem Andenken, ergibt sich für die Priester die einem göttlichen Gebote entsprechende Pflicht, die heilige Messe zu feiern<sup>1</sup>. Die Priesterweihe bildet den allgemeinen Verpflichtungstitel zur Celebration; die Seelsorge, ein kirchliches Benefizium, ein empfangenes Stipendium sind besondere Titel.

28. Der einfache Priester hat die vom Bischofe, der ihm die Weihe erteilte, aufgegebenen drei heiligen Messen zu lesen<sup>2</sup>. Er würde schwer sündigen, wenn er, ohne durch ein gerechtes Hinderniß davon abgehalten zu sein, das ganze Jahr nicht celebrirte; er müßte, um von schwerer Sünde frei zu sein, mindestens an den höheren Festen des Kirchenjahres: Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Christi Himmelfahrt, Frohnleichnamsfest, die heilige Messe lesen, abgesehen davon, daß er durch längeres Unterlassen der Celebration leicht Uergerniß geben könnte, das zu vermeiden ist. Der Bischof kann nach dem Concil von Trient die Celebration an Sonntagen und solennen Festen unter schwerer Sünde vorschreiben<sup>3</sup>. Der hl. Alphons ist der Meinung, ein einfacher Priester, der täglich celebriren könnte und es ohne gerechte Ursache aus bloßer Fahrlässigkeit unterläßt, sei von läßlicher Sünde nicht freizusprechen<sup>4</sup>. Die häufige, tägliche Celebration ist

---

*ratione cujus, si caetera necessaria concurrerent, posset esse infinite meritorium et satisfactorium; de facto tamen nulla est in eo satisfactio nullumque meritum, ut est opus Christi, sed sola impetratio. S. 12. p. 1033. Sacrificium ex se habet infinitum valorem ad impetrandum; et ideo, quantum est ex parte ejus, oblatum pro multis, non minus prodest singulis, quoad impetrationem, quam si pro uno tantum esset oblatum, quamquam aliunde fieri possit, ut non singulis aequè prosit.*

<sup>1</sup> Conc. Trid. s. XXII. cp. 1. Et eisdem (apostolis) eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit.

<sup>2</sup> Siehe Hptst. IV. § 38. n. 145. S. 346.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 14. ref. Curet episcopus, ut ii saltem diebus dominicis et festis solemnibus . . . missas celebrent.

<sup>4</sup> L. c. n. 359.

zu empfehlen wegen der heiligen Kommunion, die der Priester, so oft er celebrirt, empfängt, über deren heilsame Wirkungen der Glaube uns belehrt<sup>1</sup>; wegen des Beispiels der Heiligen, die, so oft es ihnen gestattet war, die heilige Messe lasen — auf den hl. Karl Borromäus, Franz von Sales, Vincenz von Paul, Alphons sei hingewiesen; wenn einige Heilige aus Ehrfurcht seltener celebrirten, so ist dieses an ihnen mehr zu bewundern, als nachzuahmen —; endlich wegen des Nutzens, den er nicht bloß sich, sondern auch Andern, ja der ganzen Kirche bringt, während er den Verlust, den er durch die Unterlassung der Celebration erleidet oder verursacht, durch andere gute Werke nicht gut zu machen vermag<sup>2</sup>.

29. Die Obligation zur Celebration auf besondere Titel hin ist größer als auf Grund der Priesterweihe, weßwegen ihre Verletzung eine schwerere Sünde ist. So oft die Gläubigen verpflichtet sind, eine Messe zu hören, ist der Seelsorger verpflichtet, sie zu lesen oder durch einen andern Priester lesen zu lassen; er hat, wie nach göttlichem Gebote für seine Gemeinde zu applizieren<sup>3</sup>, so in gleicher Weise zu diesem Zwecke die Messe zu lesen; er hat außerdem dieses so oft zu thun, als es das Interesse der Seelsorge erheischt<sup>4</sup>. Benefiziaten haben sich, wie hinsichtlich der Applikation, so auch der Celebration genau an die im Stiftungsbriefe angegebenen Vorschriften zu halten. Die Annahme eines Stipendiums, d. i. einer Geldgabe, die zum Unterhalt des Priesters dient und an die Stelle der früheren Oblationen trat<sup>5</sup>, verpflichtet zur Celebration und Applikation der ministeriellen Frucht für den Stipendienggeber oder nach der von ihm angegebenen Meinung. Der Betrag eines Stipendiums ist entweder durch das Herkommen oder durch den Bischof bestimmt oder zu bestimmen; einen höheren Betrag zu verlangen, ist nicht gestattet, während es erlaubt ist, ihn anzunehmen, wenn er freiwillig angeboten und gegeben wird. Für Eine Messe darf nur Ein Stipendium, nicht

<sup>1</sup> Siehe Synt. IV. § 34. n. 77. S. 228—233.

<sup>2</sup> *S. Bonaventura*, praeparatio ad Missam. c. 5. Qui raro celebrat, quantum in ipso est, privat SS. Trinitatem laude et gloria, angelos laetitia, peccatores venia, justos subsidio et gratia, in purgatorio existentes refrigerio, ecclesiam Christi spirituali beneficio, et seipsum medicina et remedio contra quotidiana peccata et infirmitates.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 1. ref.

<sup>4</sup> *Ibid.* cp. 14. ref. Curet episcopus, ut . . si curam habuerint animarum, tam frequenter, ut suo muneri satisfaciant, missas celebrent.

<sup>5</sup> Siehe Synt. VII. § 56. n. 4. S. 479.

zwei, angenommen werden<sup>1</sup>. Wenn der Obere dem ihm untergebenen Priester die heilige Messe zu lesen befiehlt, dann ist die Celebration von Seite des letzteren zugleich Pflicht des Gehorsams.

30. Hinsichtlich der Zeit des Celebrirens ist vorgeschrieben: an jedem Tag, außer am Charfreitag, an welchem nur eine missa prae-sanctificationum, eine Kommunion der Tags vorher konsekrirten Hostie stattfindet<sup>2</sup>, ist die Feier der heiligen Messe gestattet; am Gründonnerstag und Charfreitag ist nur Eine feierliche Messe in Kirchen, in denen das Allerheiligste aufbewahrt wird und die kirchlichen Ceremonien vorgenommen werden, erlaubt. Nur wenn auf Gründonnerstag das Fest des hl. Joseph oder Mariä Verkündigung fällt, dürfen außer der Einen feierlichen Messe so viele Privatmessen gelesen werden, als hinreichen, dem Volk die pflichtmäßige Anhörung einer Messe möglich und leicht zu machen. Dieses findet nicht statt, wenn die genannten Feste auf Charfreitag oder Samstag fallen. An jedem Tag ist nach der in der Kirche zum Gesetz gewordenen Gewohnheit nur Eine heilige Messe von dem einzelnen Priester zu lesen; eine Ausnahme macht der heilige Weihnachtstag, an welchem der einzelne Priester dreimal unter Einhaltung der im Missale vorgeschriebenen Messformulare celebriren darf<sup>3</sup>, während dieses für den Pfarrer Pflicht ist<sup>4</sup>. Um des allgemeinen Wohles willen, d. i. um den Gläubigen einer Gemeinde die Möglichkeit zu bieten, an Sonn- und gebotenen Feiertagen pflichtmäßig der heiligen Messe anzuwohnen, dürfen Bischöfe kraft der Quinquennial-Fakultäten einzelnen Priestern die Erlaubniß geben, an einem Sonntag oder gebotenen Festtag zweimal zu celebriren oder zu biniren, so lange faktisch der gleiche Priesterangel herrscht und ein zweiter Priester nicht vorhanden ist, der die Messe liest; für die zweite Messe darf ein Stipendium nicht genommen werden.

<sup>1</sup> Propos. ab P. *Alexandro VII.* damn. 10. Non est contra justitiam, pro pluribus sacrificiis stipendium accipere, et sacrificium unum offerre. Neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam promissione, etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.

<sup>2</sup> C. Sabbato. Dist. 3. Consecr.

<sup>3</sup> C. 3. X. III. 41. Respondemus, quod excepto die Nativitatis Dominicae, et nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti, semel in die unam missam solummodo celebrare. Das Sufficit hat in Folge der kirchlichen Gewohnheit die Bedeutung eines obligirenden Gesetzes. Cf. S. *Thomas*, I. c. q. 83. a. 2 ad 5.

<sup>4</sup> Ein blinder Priester, der die Erlaubniß hat, die Motivmesse de Beata Maria Virgine täglich zu lesen, darf nach einer Entscheidung der S. R. C. 11. Aprilis 1840 am Weihnachtstfest nur einmal celebriren.

Das *jejunium naturale* darf in der ersten Messe nicht gebrochen werden<sup>1</sup>. In der zweiten Messe ist, wenn möglich, der gleiche Kelch wie in der ersten zu verwenden; nur für den Fall, daß die zweite Messe in einer weit entlegenen Kirche zu lesen ist, darf ein zweiter Kelch gebraucht werden<sup>2</sup>. — Die Zeit des Tages, innerhalb welcher die Feier der heiligen Messe stattfinden darf, erstreckt sich nach dem allgemeinen Rechte von dem Anbrechen der Morgenröthe bis Mittag. Die Morgenröthe bricht an anderthalb Stunden vor dem Aufgang der Sonne, d. i. vor ihrem Erscheinen am Horizont<sup>3</sup>; vor und nach der angegebenen Zeit soll die Messe nicht begonnen werden, wenn nicht wichtige Gründe zur Ausnahme berechtigen<sup>4</sup>. Der Privatmesse hat die Verrichtung des kanonischen Nachtgebets, Matutin und Laudes<sup>5</sup>, der Konventmesse die Abbetung einer oder mehrerer kanonischen Tageszeiten vorauszugehen. Eine Ausnahme bildet der Weihnachtstag, an welchem die erste Konventmesse unmittelbar nach Mitternacht nach der vollendeten dritten Nocturn und dem *Te Deum* gehalten wird.

31. Nach gemeinem Rechte darf man die heilige Messe unter schwerer Sünde nur an einem heiligen Orte lesen; als solcher ist die Kirche oder ein öffentliches Oratorium anzusehen, die vom Bischof konsekriert oder von ihm, oder mit seiner Erlaubniß von einem Priester, benediziert wurden und nicht polluiert, exsekriert oder mit dem Interdikte belegt sind<sup>6</sup>. Von diesem allgemeinen Gesetze können jedoch mit bischöflicher oder

<sup>1</sup> Missale Rom. de defectibus IX. 4. Si plures missas in una die celebret, ut in nativitate Domini, in unaquaque missa abluat digitos in aliquo vase mundo, et in ultima tantum percipiat purificationem.

<sup>2</sup> Für die Purifikation des ersten Kelches ist für diesen Fall von der S. R. C. am 11. März 1858 eine eigene Instruktion erlassen worden; siehe Venger, l. c. II. S. 430. 2.

<sup>3</sup> Voit, l. c. II. n. 401.

<sup>4</sup> Missale Rom. Missa privata .. quacumque hora ab aurora usque ad meridiem dici potest.

<sup>5</sup> Missale Romanum, Ritus servandus in celebratione missae. I. Sacerdos celebraturus missam, praevia confessione sacramentali, quando opus est, et saltem matutino cum laudibus absoluto, orationi aliquantulum vacet, et orationes inferius positas pro temporis opportunitate dicat.

<sup>6</sup> Conc. Trid. sess. XXII. de observandis et evitandis in celebr. missae. Neve patiantur (episcopi), privatis in domibus, atque omnino extra ecclesiam, et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria, ab eisdem ordinariis designanda et visitanda, sanctum hoc sacrificium a saecularibus aut regularibus quibuscumque peragi.

päpstlicher Erlaubniß Ausnahmen gemacht werden; der Bischof kann gestatten, wegen eines großen Konkurses der Gläubigen z. B. bei einer Primiz, unter freiem Himmel oder im Feldlager für eine Armee oder am Ufer des Meeres für die auf ihren Schiffen befindlichen Seeleute zu celebriren; der Papst ertheilt die Erlaubniß, in Privatoratorien die Messe zu lesen, oder auf einem Schiffe auf hoher See, weit entfernt von der Küste, vorausgesetzt, daß Windstille herrscht und das Meer ruhig ist, und ein anderer Priester oder Diakon dem Celebranten assistirt und nach der Konsekration, wenn nöthig, den Kelch festhält. — Der Celebrant muß sich stets eines vom Bischof konsekrirten und nicht exsekirten Altars bedienen, in dessen Mitte ein Kreuz zwischen zwei Lichtern steht, und der mit drei benedizirten Leinentüchern überdeckt und mit einem Pult für das Missale versehen ist <sup>1</sup>.

32. Der Priester hat sich bei der heiligen Messe einer Patene und eines Kelches zu bedienen, dessen Kuppel, wie die Patene, von Gold oder Silber oder bei armen Kirchen aus Kupfer mit darauf gelegter Vergoldung und vom Bischof konsekrirte sein muß. Ueber die Kelchkuppel wird ein Purifikatorium aus Linnen, darüber die Patene mit der Hostie gelegt, die mit der Palla aus Linnen überdeckt wird. Ein Velum aus Seide von der Farbe des Messgewandes hüllt den so zugerichteten Kelch ein; eine Bursa, vom Stoffe des Velum, enthält das Korporale und liegt über dem Velum <sup>2</sup>. Er bekleidet sich mit den sechs priesterlichen Kleidern, dem Humerales, der Albe, dem Cingulum, der Manipel, der Stola und der Planeta oder Kasula <sup>3</sup> unter entsprechenden Gebeten. Er muß sich des Missale Romanum, eines männlichen Ministranten bedienen und genau die für die Feier der Messe vorgeschriebenen Rubriken einhalten und beobachten <sup>4</sup>.

Freiheit von Censuren, der Stand der heiligmachenden Gnade, Be-

<sup>1</sup> Missale Rom. Rubricae generales XX.

<sup>2</sup> Missale Rom. Ritus servandus in celebr. missae. I. de praeparatione sacerdotis celebraturi. 1.

<sup>3</sup> Ibidem. 3.

<sup>4</sup> Conc. Trid. sess. XXII. de observandis et evitandis in celebratione missae. Postremo, ne superstitioni locus aliquis detur, et dicto et poenis propositis caveant (episcopi), ne sacerdotes aliis quam debitis horis celebrent; neve ritus alios, aut alias ceremonias et preces in missarum celebratione adhibeant, praeter eas, quae ab ecclesia probatae ac frequenti et laudabili usu receptae fuerint.

obachtung des *jejunium naturale*, sowie leibliche Reinheit, die entsprechende nähere Vorbereitung wird bei dem Celebranten vorausgesetzt.

§ 65. Für wen man die heilige Messe lesen dürfe und müsse.

33. Für Jemanden die heilige Messe lesen, heißt, ihm ihre Früchte, inwiefern sie ihr als Wirkungen des Bitt- und Sühn-Opfers entsprechen, zuwenden, während die der heiligen Messe als Lob- und Dankopfer entsprechenden Wirkungen, die sich auf Gott beziehen, hier nicht in Betracht kommen.

34. Die Früchte der heiligen Messe nützen nicht bloß denjenigen, welche das Opfer der heiligen Messe darbringen, sondern auch Anderen, denen sie zugewendet werden. Die Früchte, die den Opfernden entsprechen, bedürfen, um ihnen zu nützen, keiner besondern Zuwendung, sondern werden ihnen dadurch, daß sie in ihrer Weise opfern, d. h. das Opfer Christi darbringen, zu Theil. Sie können die ihnen zufallende Frucht, wenigstens in wiefern es sich um eine Frucht *ex opere operantis* handelt, Anderen fürbittweise zuwenden.

35. Die mittlere oder ministerielle Frucht kann der Celebrant sich oder Anderen zuwenden. Diese Zuwendung heißt die Applikation, die ein Akt der priesterlichen Weihe ist und nur von dem Celebranten vorgenommen werden kann, sowohl für Lebende als Verstorbene<sup>1</sup>.

36. Unter den Lebenden ist zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu unterscheiden. Für die Gläubigen, welche nicht exkommuniziert sind, kann direkt appliziert werden, gleichviel ob sie Sünder oder Gerechte sind. Hinsichtlich der Sünder ist zu beachten, daß ihnen nur die impetratorische und propitiatorische Frucht im engern Sinn, nicht auch die satisfactorische, nützen kann, da ihnen für die Entgegennahme der Letztern die nothwendige Voraussetzung, die Freiheit von schwerer Sünde oder der Stand der heiligmachenden Gnade mangelt. Gerechte, die zeitliche Sündenstrafen nicht oder nicht mehr abzubüßen haben, z. B. getaufte Kinder, können die impetratorische Frucht entgegennehmen, nicht aber die propitiatorische oder

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXII. cp. 2. *sacrific. miss.* Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta apostolorum traditionem offertur.

satisfactorische; letztere geht in solchem Fall in den Schatz der Kirche über. — Für den namentlich Exkommunizirten darf man vor seiner Absolution unter schwerer Sünde nicht direkt applizieren, da die Kirche eben durch die Exkommunikation dieses unterjagt<sup>1</sup>; man dürfte es auch nicht, selbst wenn er eine vollkommene Reue hätte. Für tolerirte Exkommunizirte kann in erlaubter Weise die heilige Messe gelesen werden; sie kann ihnen aber nur nützen, inwieferne sie das Opfer Jesu Christi ist, nicht aber, inwieferne sie im Namen der Kirche dargebracht wird.

Für die Ungläubigen darf nicht direkt, wohl aber indirekt die heilige Messe gelesen werden; indirekt wird sie für sie appliziert, wenn wir in ihr direkt um die Ausbreitung und Erhöhung der heiligen katholischen Kirche beten, die sich durch die Bekehrung der Ungläubigen vollzieht. Da nach dem Concil von Trient die Messe für alle Noth dargebracht werden darf<sup>2</sup>, um Erlösung aus ihr zu erhalten, so ist auch erlaubt, sie zum Zwecke der Befreiung aus dem Unglauben darzubringen, der eine sehr große Seelennoth darstellt. Dadurch ist die heilige Messe ihrem Urbilde, das sie darstellt, dem blutigen Kreuzesopfer, ähnlich. Nur darf an dem Meßformular nichts geändert, der Name des Ungläubigen nicht ausdrücklich genannt oder verkündet werden. In wieferne man indirekt für die Ungläubigen erlaubter Weise applizieren darf, ist es auch gestattet, ein Stipendium anzunehmen<sup>3</sup>. — Für Katechumenen darf die heilige Messe appliziert werden, doch kann ihnen nur die impetratorische Frucht zukommen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Voit, l. c. n. 413. Ideoque sacerdos peccaret graviter, si directe offerret sacrificium pro excommunicato vitando, quia ageret contra gravem prohibitionem ecclesiae. Cf. cp. 28. X. V. 39.

<sup>2</sup> L. c. c. 2.

<sup>3</sup> Proposito dubio: Utrum possit aut debeat celebrari Missa ac percipi eleemosyna pro graeco-schismatico, qui enixe oret atque instet, ut Missa applicetur pro se sive in ecclesia adstante, sive extra ecclesiam manente? S. C. O. die 19. Aprilis 1837 respondit: Juxta exposita non licere, nisi constet expresse, eleemosynam a schismatico praeberi ad impetrandam conversionem ad veram fidem. Quam resolutionem P. M. Gregorius XVII. approbavit.

Proposito dubio: Utrum liceat sacerdotibus Missam celebrare pro Turcarum aliorumque infidelium intentione, et ab iis eleemosynam pro Missae applicatione accipere? S. C. O. die 12. Julii 1865 respondit: affirmative, dummodo non adsit scandalum, ac nihil in Missa specialiter addatur, et quoad intentionem constet, nihil mali aut erroris aut superstitionis in infidelibus eleemosynam offerentibus subesse.

<sup>4</sup> Suarez, l. c. Disp. 78. S. 2. p. 993. Dico secundo, hoc sacrificium posse etiam offerri pro catechumenis fidelibus nondum baptizatis, et fortasse, quando

Die Verstorbenen befinden sich entweder in der Hölle oder im Himmel oder im Reinigungsort. Jenen, die in der Hölle sind, können die Früchte der heiligen Messe nicht zugewendet werden oder nützen oder irgend eine Vinderung ihrer Strafen verschaffen. Das Gleiche ist auch hinsichtlich der ohne die Taufe gestorbenen Kinder zu behaupten. Damit hängt zusammen, daß die katholische Kirche für solche, welche in einer offenbaren Todsünde, z. B. durch groben Selbstmord gestorben sind, die heilige Messe nicht darbringen läßt<sup>1</sup>. — Für jene, welche im Himmel sind, kann die propitiatorische und satisfactorische Frucht nicht appliziert werden, da sie sich in einem Zustand befinden, in welchem sie derselben nicht mehr bedürfen; wohl aber kann ihnen die impetratorische Frucht zu dem Zwecke zugewendet werden, daß ihre accidentelle und äußere Ehre, die ihnen auf Erden zu Theil wird, zunehme und sich vermehre. Dieses hindert nicht, die heilige Messe zu ihrem Andenken und zu ihrer Ehre zu lesen, um Gott zu danken für die ihnen verliehenen Gnaden und sie um ihre Intercession bei Gott anzugehen<sup>2</sup>. — Für die armen Seelen im Reinigungsort darf die heilige Messe als Bitt- und Sühn-Opfer dargebracht werden und kommt ihnen ihre impetratorische, propitiatorische und satisfactorische Frucht zu, und zwar in unfehlbarer Weise, wiewohl das Maß derselben von der göttlichen Barmherzigkeit bestimmt wird<sup>3</sup>.

fit oblatio pro universa ecclesia, illi etiam comprehenduntur. Sunt enim substantialiter (ut ita dicam) uniti ecclesiae per fidem, quamvis nondum sint per baptismum vel characterem ecclesiae conjuncti. Hoc etiam confirmat antiqua consuetudo. . . Rursus inquiri potest, quid possit haec oblatio prodesse catechumenis, aut, quis fructus sacrificii eis possit applicari. Respondeo, posse eis prodesse quoad fructum impetrationis, et ita esse intelligendam generalem oblationem, ut dixi: de fructu vero satisfactionis ex opere operato probabilius existimo, non posse eis applicari.

<sup>1</sup> Cap. Pro obeuntibus. (21) VIII. q. 2. Cap. Placuit (12) XXIII. q. 5.

<sup>2</sup> Conc. Trid. sess. XXII. cp. 3. Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri decet, sed Deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium, Petre vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris. Can. 5. Si quis dixerit, imposturam esse, missas celebrare in honorem sanctorum et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut ecclesia intendit: a. s.

<sup>3</sup> Suarez, l. c. p. 997. Tertio loco dicendum est de animabus purgatorii, pro quibus certum est de fide, sacrificium posse offerri, etiam ut propitiatorium (so ist statt impetratorium zu lesen) est, quia illae animae adhuc sunt in poenis, quae per oblationem hujus sacrificii remitti possunt. Ita definit. Conc. Trid. sess. XXII. cp. 2. et c. 3.



Die heilige Messe darf nicht dargebracht werden für verstorbene Ungläubige, welche die Taufe nicht empfangen haben, auch nicht für formelle Häretiker, welche unbußfertig aus diesem Leben geschieden sind; es ist deswegen auch nicht gestattet, Messstiftungen für sie zu errichten oder Stipendien anzunehmen<sup>1</sup>. Ob man für verstorbene Katechumenen die heilige Messe lesen dürfe, ist controvers; die Einen bejahen, Andere verneinen es. Papst Innocenz III. gestattete, für einen Priester, der im Frieden der Kirche starb, von dem sich nach seinem Tode herausstellte, daß er nicht getauft und deswegen nicht wirklicher Priester war, Gebete zu verrichten und das heilige Messopfer darzubringen<sup>2</sup>, was den Schluß nahelegt, man dürfe dann für sie beten und opfern, wenn sie gläubig und reumüthig gestorben sind<sup>3</sup>. Für Exkommunizirte, welche vor ihrem Tode reumüthig waren, aber nicht mehr losgesprochen werden konnten, sowie für solche verstorbene Exkommunizirte, die offenbar ungerecht der Censur verfallen waren, darf nach vorausgegangener kirchlicher Absolution die heilige Messe applizirt werden<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> P. *Innocentius III.* in c. 12. X. III. 28. *Gregorius XVI.* Breve ad Ep. Augustan. et ad abbatem Benedictin. in monasterio Scheyern die 19. Julii 1842. Siehe III. Hptst. § 14. n. 32. S. 60 f.

<sup>2</sup> C. 2. X. III. 43. Apostolicam sedem consulere decrevisti: (et infra). Inquisit. tuae taliter respond. Presbyterum, quem sine unda baptismatis extremum diem clausisse significasti, quia in sanctae matris ecclesiae fide et Christi nominis confessione perseveraverit, ab originali peccato solutum et coelestis patriae gaudium esse adeptum, asserimus incunctanter. Lege super VIII. lib. August. de civitate Dei, ubi inter cetera legitur: Baptismus invisibiliter administratur, quem non contemptus religionis, sed terminus necessitatis excludit. Librum etiam B. Ambrosii de obitu Valentiniani, idem asserentis, revolve. Sopitis igitur quaestionibus doctorum, Patrum sententias teneas et in ecclesia tua juges preces hostiasque Deo offerri jubeas pro presbytero memorato.

<sup>3</sup> *Müller*, l. c. III. 1. 18. p. 44. Sententia affirmans videtur probabiliter, modo constet, catechumenum contritum e vita migrasse.

<sup>4</sup> *Devoti*, Institutionum canonic. Lib. IV. Tit. XXI. VII. Nec tantum vivis excommunicatis, sed etiam post eorum obitum saepe ab ecclesia censuras relaxatas fuisse constat. Nimirum si quis moriens ante impetratam pacem certa dedisset poenitentiae aut emendationis argumenta, vel eo mortuo appareret, injustas esse censuras in eum latas, ab ecclesia censurae ipsae removebantur, ut omnibus constaret, eum in catholica communione decessisse. Dabatur olim haec absolutio facto ipso, quia defuncti nomen vel sacris dypticis restituebatur, vel ejus nomine factae oblationes ab ecclesia accipiebantur, atque ita ipse catholicae communioni restitutus habebatur. Sed nunc ii, qui morientes censuris solvi non potuerunt, atque ab ecclesia eo beneficio digni judicantur, certa precum ac verborum formula absolvuntur. Cf. cp. 28. X. V. 39.

37. Der Celebrant muß die Applikation vor der heiligen Messe, oder mindestens vor der Konsekration machen; sie gilt, wenn sie einmal gemacht und nicht mehr revozirt wurde, also als bloß habituelle Applikation andauert. Die Person oder die Personen, denen er die mittlere Frucht zuwendet, müssen in seiner Intention wenigstens implizite determinirt sein, wenn sie ihm auch nicht persönlich bekannt zu sein brauchen; beim Mangel solcher Determinirung fließt die mittlere Frucht in den Schatz der Kirche. Er darf die Applikation an Bedingungen knüpfen, welche der Vergangenheit oder Gegenwart angehören, während es unzulässig erscheint, Bedingungen, die noch der Zukunft angehören, in die Applikation aufzunehmen. Zweifelt Jemand mit Grund, ob derjenige, für den zu applizieren ist, fähig sei, die mittlere Frucht entgegenzunehmen, dann ist für ihn die Applikation unter der Bedingung, wenn er fähig ist, zu machen und an seiner Statt ein Anderer, der mit ihm nahe zusammenhängt, verwandt ist u. s. w., in bedingter Weise zu nennen<sup>1</sup>. Die mittlere, in der Applikation zu verwendende Frucht ist an und für sich nicht untheilbar; es schließt keine Inkonvenienz in sich, wenn der Celebrant den impetratorischen Theil derselben der einen, den propitiatorischen einer andern Person zuwendet, vorausgesetzt, daß er nicht die Pflicht hat, die ganze mittlere Frucht einer bestimmten Person zukommen zu lassen; in letzterm Fall würde er seiner Applikationspflicht gegen die determinirte Person nicht entsprechen<sup>2</sup>.

38. Die Applikationspflicht des Celebranten entsteht entweder auf den Titel der Seelsorge, der Stiftung oder eines in Empfang genommenen Stipendiums hin, oder auf Grund eines unentgeltlichen Versprechens. Das Konzil von Trient erklärt es als göttliches Gebot, daß die Seelsorger verpflichtet, für das gläubige Volk die Messe zu lesen<sup>3</sup>. Die Kirche er-

<sup>1</sup> Voit, l. n. 419. *Reiffenstuel*, l. c. tr. XIV. D. V. q. VII. n. 78 et 79.

<sup>2</sup> Ueber die Art und Weise, zweckmäßig zu applizieren, schreibt *Reiffenstuel*, l. c. n. 77.: Loquendo de modo circa applicationem Missae observando, optimum est, atque in praxi consultissimum, ut sacerdos applicet valorem Missae juxta intentionem petentis, eique modo, quo debet ac potest, meliori prodesse intendat; interim tamen simul et sibi et toti Ecclesiae prodesse velit ea ratione, qua potest meliori, absque praejudicio tamen dantis stipendium. Ita Gavantus, tom. 1. Comment. in Rubr. p. 2. tit. 8. n. 3. Nam, ut bene considerantibus patebit, hoc modo fiet perfectissima applicatio Missae, absque ullo ejusque praejudicio, cum Deus optime noverit, simulque de fructu sacrificii dare paratus sit cuique, quantum ipsi competit.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 1. Cum praecepto divino mandatum sit,

klärt dieses göttliche Gebot im Einzelnen näher, indem sie bestimmt, durch wen und in welcher Weise dasselbe erfüllt werden soll. Bischöfe haben vom Tage der Besitzergreifung ihres bischöflichen Stuhles für ihre Diözesanen, Pfarrer, sie mögen dem Säkular- oder Regular-Klerus angehören, für ihre Pfarrkinder zu applizieren. Bloße Titular-Bischöfe, Kapitular-Bikare, die *sede vacante* im Namen des Domkapitels die Diöcese regieren, apostolische Vikare in den Missionsländern, ferner Hilfspriester, sie mögen an der Seite der Pfarrer in sekundärer Weise an der Seelsorge Theil haben oder exponirt sein, sind dazu nicht verpflichtet. Da die Applikationspflicht als Reallast mit dem Seelsorgsamt verbunden ist, so ergibt sich, daß Bischöfe und Pfarrer sie persönlich vorzunehmen haben und nur im Fall wahrer Noth und aus einem kanonischen Grund durch einen Stellvertreter vollziehen lassen können. Die Messe, welche für das Volk appliziert wird, ist vom Pfarrer in seiner Pfarrkirche zu lesen: es ist decent, daß die feierliche Pfarrmesse für die Parochianen appliziert werde; es genügt jedoch auch die Applikation einer stillen Messe<sup>1</sup>. Ist der Pfarrer auf legitime Weise abwesend, dann kann er am Orte seines Aufenthaltes gültig für die Parochianen applizieren, wenn er nur für die Abhaltung des Pfarrgottesdienstes und der Predigt in seiner Pfarrkirche in geeigneter Weise Fürsorge getroffen hat<sup>2</sup>. Die Applikation für das Volk hat an allen Sonntagen und an allen Festtagen zu geschehen, nicht bloß an den gebotenen, sondern auch an den abgewürdigten, da in der vom apostolischen Stuhl vorgenommenen Abwürdigung nur dem Volk die Pflicht des Meßhörens u. s. w., dem Pfarrer aber nicht die Pflicht die Applikation nachgelassen wurde<sup>3</sup>. Für

omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas cognoscere, pro iis sacrificium offerre etc.

<sup>1</sup> S. C. C. 27. Febr. 1847.

<sup>2</sup> S. C. C. 14. Decemb. 1872. R., parochum die festo a sua parochia legitime absentem satisfacere suae obligationi Missam applicando pro populo suo, in loco, ubi degit, dummodo ad necessariam populi commoditatem alius sacerdos in ecclesia parochiali celebret et verbum Dei explicet.

<sup>3</sup> P. Pius IX. Amantissimi Redemptoris, die 3. Maji 1858. Hisce literis decernimus, parochos aliosque omnes animarum curam actu gerentes, s. Missae sacrificium pro populo sibi commisso celebrare et applicare debere, tum omnibus dominicis aliisque diebus, qui ex praecepto adhuc servantur, tum illis etiam, qui ex apostolicae sedes indulgentia ex dierum de praecepto festorum numero sublatis ac translatis sunt, quemadmodum ipsi animarum curatores debebant, dum memorata Urbani VIII. constitutio in pleno suo robore vigeat, antequam festivi de praecepto dies imminuerentur ac transferrentur.

die Applikation der Messe für die Diözesanen, beziehungsweise Pfarrkinder darf der Bischof, Pfarrer ein Stipendium nicht annehmen. — Benefiziaten oder Pfarrer, welche Stiftmessen zu lesen haben, müssen sich hinsichtlich ihrer Applikation genau an die Bestimmungen der hierauf bezüglichen Stiftungsurkunden halten. — Auf Grund eines gegebenen Stipendium für den Spender desselben oder nach seiner Intention zu applizieren, unter strenger Beobachtung der von der Kirche erlassenen Anordnungen<sup>1</sup>, ist keineswegs als ein Mißbrauch zu bezeichnen<sup>2</sup>. Für Ein Stipendium ist Eine Messe zu lesen und ihre mittlere Frucht für den Stipendiumgeber oder nach seiner Meinung zu applizieren<sup>3</sup>. Der Celebrant dürfte nicht für Eine Messe zwei Stipendien annehmen, unter dem Vorwande, er theile die mittlere Frucht und wende die erste Hälfte dem einen, die zweite dem andern Stipendiumgeber zu<sup>4</sup>; oder, er lasse die mittlere Frucht ungetheilt und wende sie dem einen Stipendienggeber zu, während er den zweiten durch Ueberlassung der ihm, dem Celebranten, zufließenden speziellsten Frucht abfindet<sup>5</sup>. Letzteres wäre schon aus dem Grund unzulässig, weil diese Frucht in Weise der mittlern Frucht überhaupt nicht appliziert werden kann<sup>6</sup>. Der Celebrant muß die dem Stipendienggeber gemachten Zusagen hinsichtlich der Zeit, des Ortes, des Altars getreu erfüllen. Ist er nicht im Stande, persönlich die für ein Stipendium zugesagte heilige

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXII. Celebr. Missae. Imprimis, quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedum conditiones, pacta, et quidquid pro missis novis celebrandis datur, nec non importunas atque illiberales elemosynarum exactiones potius quam postulationes aliaque hujusmodi, quae a simoniaca labe vel certe a turpi quaestu non longe absunt, omnino prohibeant.

<sup>2</sup> P. Pius VI. Auctorem fide. 54.

<sup>3</sup> Urbanus VIII. Quam saepe contingat. Sub obtestatione divini judicii mandat ac praecipit, ut absolute tot missae celebrentur, quot ad rationem attributae eleemosynae praescriptae fuerint, ita ut alioquin ii, ad quos pertinet, suae obligationi non satisfaciant, quinimmo graviter peccent, et ad restitutionem teneantur. Prob. ab Alexandro VII. proscr. n. 10. Non est contra justitiam, pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerere, neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.

<sup>4</sup> S. C. C. die 13. Decemb. 1659. An duplex stipendium pro fructu satisfactorio et impetratorio sumi liceret; resp. Id minime permitti posse.

<sup>5</sup> Prop. ab Alexandro VII. damn. 8. Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus, ipsimet celebranti correspondentem, idque post Decretum Urbani VIII.

<sup>6</sup> P. Benedictus XIV., de missae sacrif. III. 21. 4.

Messe zu lesen, dann ist er verpflichtet, das Lesen der heiligen Messe einem andern Celebranten zu übertragen, dem er zugleich das vollständige Stipendium auszuhandigen hat<sup>1</sup>. — Wer einem Andern versprach, für ihn die heilige Messe zu lesen, ohne von ihm ein Stipendium anzunehmen, ist auf Grund der Treue gehalten, ihm die mittlere Frucht ungetheilt zuzuwenden, außer er hätte sich bei dem Versprechen vorbehalten, eine Theilung vorzunehmen, den einen Theil dem Promissar zukommen zu lassen, den andern frei zu verwenden<sup>2</sup>.

### § 66. Von der Anhörung der heiligen Messe.

39. Da Jesus Christus alle Opfer des alten Bundes in seinem antitypischen Kreuzesopfer abrogirte und für die christliche Zeit nur das unblutige Opfer der heiligen Messe bestehen ließ und anordnete, so ist damit zugleich, inwiefern wir nach göttlichem Gebote der Pflicht der Gottesverehrung durch Opfer genügen müssen, das göttliche Gebot gegeben, dem Opfer der heiligen Messe beizuwohnen, sie anzuhören. In welcher Weise die nach göttlichem Gebot pflichtgemäße Anhörung der heiligen Messe zu bewerkstelligen sei, ist von Jesus Christus der nähern Anordnung der Kirche überlassen worden. Die Kirche hat ein hierauf bezügliches Gebot erlassen, das in der Reihe ihrer Gebote die zweite Stelle einnimmt<sup>3</sup>.

40. Das Kirchengebot lautet: „Du sollst an allen Sonn- und Feiertagen die heilige Messe andächtig anhören“<sup>4</sup>, wobei Anhören nicht im Sinne von Verstehen zu nehmen ist, da sonst Ungebildete diesem Gebote nicht nachkommen könnten, auch nicht Hören, Sehen bedeutet, da es sonst Taube und Blinde nicht zu erfüllen vermöchten, sondern soviel ist, als an dem Orte, an welchem die heilige Messe gefeiert wird, mit dem Leibe gegenwärtig, und mit dem Geiste auf das, was vorgeht, aufmerksam zu sein<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Papst Pius IX. hat in der Const. apost. sedis die einfach dem apostolischen Stuhl reservirte größere Exkommunikation ausgesprochen über colligentes elemosynas majoris pretii pro Missis et ex iis lucrum captantes, faciendo eas celebrari in locis, ubi Missarum stipendia minoris pretii esse solent.

<sup>2</sup> Voit, l. c. n. 422.

<sup>3</sup> Festa colas, sacro praesens, jejunia serves; Annua sit saltem scelerum confessio Paschae Tempore, quo sumes Christi venerabile corpus.

<sup>4</sup> Sacrae missae officium diebus festis reverenter audito.

<sup>5</sup> Cp. 64. de Consecr. Dist. 1. (Conc. Agathense). Missas die dominico

41. Diesem Kirchengebot unterliegen alle Getauften, welche den Gebrauch der Vernunft erlangt haben und noch besitzen. Nach gewöhnlicher Annahme wird der suffiziente Gebrauch der Vernunft mit dem zurückgelegten ersten Septennium des Lebens erlangt. Weltleute und jene, welche dem Ordensstand angehören, Laien und Geistliche, auch Priester und Bischöfe, welche nicht selbst celebriren, sind dieses allgemeine Kirchengebot zu beobachten verpflichtet, während die Messe lesenden Priester und Bischöfe durch die Celebration demselben genügen. Unmündige Kinder innerhalb ihres ersten Lebens-Septennium und die ihnen gleich zu achtenden Geistesabwesenden, die außer Stand sind, diesem Gebote, das eine persönliche Leistung vorschreibt, nachzukommen, unterliegen ihm nicht; ebenso wenig die Katechumenen, die der kirchlichen Jurisdiktion noch nicht unterstellt sind.

42. Die Messe, die anzuhören ist, begreift die Messe der Katechumenen und der Gläubigen in sich; es macht keinen Unterschied, ob die Messe solenn gefeiert und gesungen, oder nur still gelesen wird, da die oder de festo genommen ist, oder als Motiv-Messe gefeiert wird. Es ist decent, daß die Pfarrkinder die für sie applizierte Messe des Pfarrers oder den Pfarrgottesdienst besuchen, aber ein eigentliches allgemeines Gebot, welches dieses vorschreibt, besteht nicht; man genügt vielmehr durch den Besuch einer jeden heiligen Messe, welche in einer Kirche oder in einem öffentlichen Oratorium gelesen wird.

43. Die Anhörung der heiligen Messe fordert die Anwesenheit des Leibes, die rechte Intention und Attention des Geistes von Seite des Anwohnenden. Derselbe muß physisch an dem Orte, an welchem die heilige Messe gelesen wird, zugegen und dem Altare so nahe sein, daß er der heiligen Handlung mit seinen Sinnen folgen kann, was in einer Entfernung von zwanzig bis dreißig Schritten noch möglich ist; wäre der Raum, an dem die heilige Messe gelesen wird, von Besuchenden so angefüllt, daß er in eine entsprechende Nähe des Altars nicht mehr ge-

---

saecularibus totas audire speciali ordine praecipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat. Dieser in der ganzen Kirche angenommene Kanon, der dadurch allgemein verbindliche Gesetzeskraft erlangt hat, ist so auszulegen, daß unter dem Sonntag auch die ihnen gleich zu haltenden Feiertage, inwiefern nicht durch den apostolischen Stuhl eine Ausnahme oder Translation vorgenommen wurde, mitverstanden werden müssen, und zu saecularibus praecipimus ein etiam hinzuergänzt wird, so daß das gleiche Gebot für jene, welche dem geistlichen Stand angehören, vorausgesetzt wird.

langen kann, dann müßte er sich der anwesenden Menge anschließen und nach ihrem Verhalten den Fortgang der heiligen Opferhandlung verfolgen; er hat bei der Messe eines und desselben Priesters von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende ununterbrochen anwesend zu sein; die Vernachlässigung eines beträchtlichen Theiles der heiligen Messe ist als schwere Sünde zu betrachten, während das Versäumen eines kleinen Theiles nur für läßliche Sünde gehalten wird. Bei Ermittlung dessen, was beträchtlicher und geringer Theil der heiligen Messe sei, ist nicht oder doch nicht ausschließlich die Dauer, sondern vorzugsweise die Dignität der in ihr vorgenommenen Handlung maßgebend. Die rechte Ordnung schreibt vor, daß er der Messe eines Priesters von Anfang bis zu Ende bewohne; würde er zu gleicher Zeit verschiedene Theile der Messe von zwei oder mehreren Priestern hören wollen, so könnte er so das Kirchengesetz nicht erfüllen<sup>1</sup>; wollte er sie nacheinander hören, dann könnte er ihm im Nothfalle nur dann genügen, wenn in einem Theile die Konsekration und Kommunion sich finden; würde er ohne Noth verschiedene Theile verbinden, dann würde er mindestens läßlich sündigen.

Die bloß leibliche Anwesenheit genügt indessen nicht, um dem Gebot der Kirche zu entsprechen. Die Kirche will, daß wir durch Anwohnung bei der heiligen Messe das Opfer des neuen Bundes mitfeiern, den Sonntag und Feiertag heiligen; dadurch ist verlangt, daß die Anwohnung einen religiösen Charakter annehme, ein Akt sei, der auf die Verehrung Gottes gerichtet wird. Dazu wird die rechte Intention des Willens und die rechte Attention des Verstandes gefordert. Die Intention des Willens muß darauf gehen, die Messe mit Andacht und Aufmerksamkeit zu hören; sie kann ausdrücklich das hierauf bezügliche Gebot erfüllen wollen, oder dieses mindestens implicite anstreben, indem sie thun will, was gute Christen thun, und die heilige Messe im Allgemeinen als heilige Handlung betrachtet. Wer dagegen die Messe besuchend die Intention, sie anzuhören und dem betreffenden Kirchengesetz zu genügen, nicht hat oder geradezu ausschließt und dafür andere Zwecke in's Auge faßt, Andere sehen, die Musik hören, seine Kleider zur Schau stellen will, kann das Kirchengesetz nicht erfüllen. — Die Aufmerksamkeit wird als äußere und innere unterschieden. Die äußere besteht in der Unterlassung solcher Handlungen, welche die Hinwendung des Geistes auf das heilige Opfer hindern, wie

<sup>1</sup> Prop. ab Innoc. XI. damn. 53. Satisfacit praecepto Ecclesiae, de audiendo sacro, qui duas ejus partes, imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

Schwäzen, Handeltreiben, Studieren, Malen u. s. w., die innere lenkt positiv den Verstand auf die heilige Opferfeier hin und beschäftigt ihn damit, entweder so, daß er auf die Worte und Handlungen des Celebranten fromm Acht gibt, oder so, daß er in den Sinn und in die Bedeutung der hier vollbrachten Geheimnisse eindringt oder dieses versucht, oder so, daß er im innerlichen Gebete mit Gott verkehrt<sup>1</sup>. Die äußere Aufmerksamkeit ist mindestens zu fordern; ob sie aber zur Erfüllung des Kirchengebotes genüge, ist controvers. Einzelne Theologen behaupten dieses, weil sich aus dem Kirchengebote nur die Forderung, mit äußerer Aufmerksamkeit die Messe anzuhören, ableiten lasse, wenn sie nur mit der Intention, Gott zu ehren, verbunden ist. Mehr Wahrscheinlichkeit hat indessen die Meinung Anderer für sich, die behaupten, sie genüge für sich nicht<sup>2</sup>. Sicher ist, daß, wer die innere Attention absichtlich ausschließen wollte und sich mit der äußern zufrieden geben würde, von einer gegen die Gott schuldige Ehrfurcht begangenen Sünde nicht freizusprechen wäre. Jede Art innerer Aufmerksamkeit ist für genügend zu erachten.

44. Anfänglich bestand die Verpflichtung, die heilige Messe in der Pfarrkirche zu hören. Nach neuerm Rechte ist zu Gunsten der Regularen dem ältern Gesetze in der Weise derogirt, daß man auch in den

<sup>1</sup> Siehe Epist. III. § 15. n. 34. C. 66 f.

<sup>2</sup> *Voit*, l. c. II. n. 458. Porro attentio ad moralem praesentiam requisita alia est interna, qua quis actu advertit, et animum applicat ad ea, quae in altari a sacerdote peraguntur, sive ad mysteria, quae per actiones significantur: alia externa, quae in hoc consistit, quod praesens sacro non ponat actionem externam cum attentione interna impossibilem. Sufficere attentionem externam defendunt Tamburini, Lessius, Laymann, Lugo D. 22. sect. 2. n. 27. Dicastillus D. 8. n. 100, ita ut praecepto ecclesiastico satisfiat, modo externae distractiones caveantur, sive tales actiones, quae internam attentionem impediant. Rectius juxta communioem, ut ait La Croix, Lib. III. p. 1. n. 650. requiritur attentio interna, saltem talis, ut quis dici possit religiose assistere sub externa specie colentis Deum, ita ut, si quaeratur ex tali homine, quid agat, saltem cum veritate possit affirmare, quod vel attendat ad sacerdotem, vel mentem habeat elevatam ad Deum, quamvis subinde distractionem patiatur. Ratio est, quia illa attentio externa, qua quis solo corpore assistit sacro, mente autem, et quidem voluntarie ad omnia objecta aliena evagatur, nullo modo videtur posse dici attentio externa directa ad cultum divinum. Accedit, quod exclusio omnis attentionis internae valde incongrua videatur sanctitati religionis christianae: ergo etiam contraria menti ecclesiae. Ex iisdem rationibus requiritur intentio colendi Deum, quia ecclesia per missam praecipit Dei cultum.



Kirchen der Regularen durch Anhören einer heiligen Messe dem Kirchengebote genügen kann. Durch rechtskräftig präskribirte Gewohnheit ist gegenwärtig das Kirchengesetz in der Weise ermäßigt, daß man in jeder Kirche und öffentlichen Kapelle durch Messehören das Kirchengebot zu erfüllen vermag. In den Privatoratorien oder Hauskapellen für bestimmte einzelne Familien, in denen mit Erlaubniß des Papstes die heilige Messe gelesen werden darf, können an den nicht ausgenommenen Festtagen nur die Familienmitglieder die heilige Messe hören, um dem hierauf bezüglichen Kirchengebote zu genügen. Zur Familie gehören: Vater und Mutter, Gattin, Kinder, Enkel und die übrigen Descendenten, Schwiegersohn und Schwiegertochter und ihre Nachkommen, wenn sie unter der Parentela des Vaters, beziehungsweise Schwiegervaters sind und mit ihm zusammenwohnen; endlich die Dienerschaft. Fremde und Gäste dagegen können wohl die heilige Messe andächtig anhören, aber nicht dem Kirchengebote hier nachkommen.

45. An den Sonn- und gebotenen Festtagen ist es Pflicht, die heilige Messe zu hören, nicht aber an den Werktagen oder abgemüdigten Feiertagen, außer es wäre für die letztgenannten Tage die Anhörung der heiligen Messe nicht nachgelassen worden. Früher hatte der apostolische Stuhl bei Festreduktionen angeordnet, daß die Gläubigen, denen die Vornahme knechtlicher Arbeiten gestattet wurde, zur Anhörung der heiligen Messe verpflichtet bleiben sollten; später gestattete er, das in der Woche einfallende Fest auf den Sonntag zu verlegen, und hob gleichzeitig die Pflicht auf, am betreffenden Wochentag die heilige Messe zu hören.

46. Außer der andächtigen und aufmerksamen Anhörung der heiligen Messe ist die Vornahme anderer guter Werke zum Zwecke der Heiligung der Sonn- und Festtage zwar gerathen und empfohlen, aber nicht zur Pflicht gemacht. Dieses gilt auch hinsichtlich der Anhörung des Wortes Gottes. Allerdings müssen die Bischöfe, Pfarrer und überhaupt die mit der Seelsorge betrauten Priester in eigener Person oder im Verhinderungsfalle durch geeignete Stellvertreter an allen Sonn- und Feiertagen und während des Adventes und der Fastenzeit täglich oder mindestens dreimal wöchentlich nach Vorschrift des Kirchenrathes von Orient predigen<sup>1</sup>: allein aus dieser Pflicht, zu predigen, die für den Bischof, Pfarrer u. s. w. besteht, läßt sich die Pflicht, die Predigt anzuhören, für den einzelnen

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. V. cp. 2 ref. sess. XXIV. cp. 4 ref.

Gläubigen nicht folgern. Aus den Worten des heiligen Kirchenrathes: *Moneat episcopus populum diligenter, teneri unumquemque parochiae suae interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei* läßt sich nicht eine auf ein Gebot sich stützende Pflicht ableiten. Würde Jemand am Sonn- oder Feiertag zwischen der Anhörung der heiligen Messe und Predigt die Wahl haben, ohne beides verbinden zu können, dann müßte er sich ohne Zweifel für das Erstere entscheiden, da dieses geboten ist, während für das Letztere ein Gebot nicht nachgewiesen werden kann. Eine Ausnahme von dieser Regel fände nur dann statt und das umgekehrte Verhalten müßte beobachtet werden, wenn Jemand das, was *necessitate medii et praecepti* zu wissen und zu glauben ist, nicht wüßte und es nicht anders als durch die Anhörung der Predigt erlernen könnte, oder wenn er durch sein Beispiel recht Viele veranlassen würde, zu ihrem Nutzen die Predigt zu hören.

47. Die Entbindung von der Pflicht, welche durch dieses Gebot auferlegt wird, erfolgt entweder auf Entschuldigungsgründe hin, die so gewichtig sind, daß man mit Recht annehmen kann, es sei nicht die Absicht der Kirche, in solchem Fall zu dem in Frage stehenden Gesetze zu obligiren, oder auf dem Wege der Dispensation von Seite desjenigen, der die hiefür nothwendige Jurisdiction besitzt. Entschuldigungsgründe sind: geistliche und leibliche Noth, Pflichten der Liebe, welche nach den Grundsätzen hinsichtlich der Pflichten-Kollision den Vorzug haben, rechtskräftige Gewohnheit.

Die geistliche Noth ist für denjenigen vorhanden, der den kirchlichen Censuren der Exkommunikation und des Interdiktes unterliegt; da er ohne Sünde die heilige Messe nicht anhören könnte, so darf er dieses nicht; er hat aber die Pflicht, sich darum zu bemühen, daß die betreffenden Censuren aufgehoben werden und dadurch das Hinderniß des Messehörens beseitigt wird. — Die leibliche Noth wird als physische und moralische Unmöglichkeit unterschieden; Erstere ist für jene gegeben, die durch physische Gewalt von dem Besuche der heiligen Messe zurückgehalten werden, wie Eingesperrte, Kranke, die an's Krankenbett gefesselt sind, Reisende, welche ihre Reise nicht unterbrechen können, u. s. w.; Letztere ist vorhanden, wenn Jemand ohne Verlust eines bedeutenden Gutes der Seele, des Leibes, der Ehre oder des Vermögens, den er selbst oder sein Nächster erleiden müßte oder mit Grund befürchtet, dieses Gebot nicht erfüllen könnte. — Wenn inkompatible Pflichten, die zur Zeit der Anhörung der heiligen Messe erfüllt werden sollen, wichtiger sind als

die Pflicht, die Messe zu hören, dann ist jenen vor dieser der Vorzug zu geben. Ist an einem Orte nur ein Priester vorhanden, der exkommuniziert ist oder notorisch im Konkubinat lebt, dann könnte das Volk aus gerechtem Abscheu gegen ein solches Verbrechen dessen Messe ohne Sünde unbefucht lassen<sup>1</sup>. — Durch langjährigen Gebrauch, der Gewohnheitsrecht erlangt hat, könnte an bestimmten Orten eingeführt sein, daß Brauteleute, deren Sponsalien unter der heiligen Messe proklamirt werden, Mütter nach der Geburt einige Zeit lang der Anhörung der heiligen Messe sich enthalten, ohne zu sündigen oder einer besondern Dispens zu bedürfen.

Die Dispensgewalt ist ausschließlich ein Ausfluß der kirchlichen Jurisdiktion; sie ruht für die ganze Kirche, für alle ihre Glieder, für alle Sonn- und Feiertage, für längere oder kürzere Zeit in den Händen des heiligen Vaters, dessen Dispensation auch dann giltig wäre, wenn keine Ursache für ihre Ertheilung vorhanden ist oder angegeben wurde. Der Bischof kann als ordentlicher Gesetzgeber nur in Bezug auf die Diöcesaneste, für deren Einführung er kompetent ist, bezüglich des Gebotes, die Messe zu hören, dispensiren, während er in Bezug auf Sonntage und allgemeine Festtage nur einzelnen Personen in einzelnen Fällen Dispense ertheilen könnte, zu deren Gültigkeit stets eine gerechte Ursache gefordert wird<sup>2</sup>.

## § 67. Die Heilighaltung der Sonn- und gebotenen Feiertage.

48. Dem Zwecke, die heilige Messe an Sonn- und Feiertagen ehrerbietig anzuhören, dient das Kirchengebot, das vorschreibt, an den-

<sup>1</sup> C. 7. X. III. 2.

<sup>2</sup> P. *Pius VI.* Auctorem fidei. n. 74. Deliberatio synodi de transferendis in diem dominicum festis per annum institutis, idque pro jure, quod persuasum sibi esse ait, episcopo competere super disciplinam ecclesiasticam in ordine ad res mere spirituales, ideoque et, praeceptum missae audiendae abrogandi diebus, in quibus ex pristina ecclesiae lege viget etiamnum id praeceptum; tum etiam in eo, quod superaddit de transferendis in Adventum episcopali auctoritate jejuniis per annum ex ecclesiae praecepto servandis; quatenus adstruit, episcopo fas esse, jure proprio transferre dies ab ecclesia praescriptos pro festis jejuniisve celebrandis, aut inductum missae audiendae praeceptum abrogare: propositio falsa, juris Conciliorum generalium et summorum Pontificum laesiva, scandalosa, schismati favens.

selben Tagen zu ruhen, d. i. bestimmte Arten von Arbeiten zu unterlassen<sup>1</sup>.

49. Schon vor der ersten Sünde des Stammvaters ist von einem Ruhetag die Rede, den Gott hielt und für die Menschen segnete und heiligte<sup>2</sup>; durch die Sünde ist derselbe nicht beseitigt worden; er erinnerte an das Paradies und wies auf den christlichen und himmlischen Ruhetag hin. In die mosaische Gesetzgebung wurde ein Gebot hinsichtlich der Beobachtung des Ruhetages aufgenommen und die Beobachtung dieses Gebotes sollte für das auserwählte Volk Gottes ein Bundeszeichen sein<sup>3</sup>, wie die Beschneidung. Im Dekalog nimmt es die dritte Stelle ein; zum Theil ist es Moralgesetz, das sich aus dem natürlichen Sittengesetze ableitet, in wieferne es überhaupt Ruhetage zum Zwecke der Gottesverehrung vorschreibt; als solches bindet es alle Menschen und kann nicht abrogirt werden; zum Theil Ceremonialgesetz, in wieferne es bestimmte Tage als Tage der Ruhe benennt und den siebenten Tag

<sup>1</sup> *Nicolaus I.* ad consulta Bulgarum cp. XI. Idcirco in diebus festis ab opere mundano cessandum est, ut liberius ad ecclesiam ire, psalmis et hymnis et canticis spiritualibus insistere, orationi vacare, oblationes offerre, memoriis sanctorum communicare, ad imitationem eorum assurgere, eloquiis divinis intendere, eleemosynas indigentibus ministrare valeat christianus. *Pius V.* Antiquorum canonum statuta renovantes mandamus; ut omnes in diebus praefatis ecclesias frequentent, divinis officiis devote intendant, ab omni illicito et servili opere absteineant, mercatus non fiant, profanae negotiationes et judiciorum strepitus conquiescant.

<sup>2</sup> *Genes.* 2, 2. 3. Complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus, ut faceret.

<sup>3</sup> *Exod.* 20, 8—11. Memento, ut diem sabbati sanctifices. Sex diebus operaberis et facies omnia opera tua. Septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus in eo, tu, et filius tuus et filia tua, servus tuus et ancilla tua, jumentum tuum et advena, qui est intra portas tuas. Sex enim diebus fecit Dominus coelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt, et requievit die septimo, idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum.

*Ibid.* 31, 13—16. Loquere filiis Israel, et dices ad eos: Videte, ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris: ut sciatis, quia ego Dominus, qui sanctifico vos. Custodite sabbatum meum, sanctum est enim vobis: qui polluerit illud, morte morietur: qui fecerit in eo opus, peribit anima illius de medio populi sui. Sex diebus facietis opus: in die septimo sabbatum est, requies sancta Domino: omnis qui fecerit opus in hac die, morietur. Custodiant filii Israel sabbatum, et celebrent illud

der Woche, den Sabbat als solchen bezeichnet; als Ceremonialgesetz ist es abrogirbar.

50. Die Erinnerung an eine Reihe von Geheimnissen, die sich an den ersten Wochentag anschließen, gab der Kirche Veranlassung, kraft der ihr übergebenen jurisdiktionellen Gewalt und einer göttlichen Eingebung folgend, statt des siebenten Tages, des Sabbats, den ersten Tag der Woche, den Sonntag, zum Ruhetag und Gottesdienst zu bestimmen. Der Gedanke, den der Sabbat mit sich führte, die Erinnerung an die Ruhe Gottes nach der Schöpfung, wird auf den Sonntag herübergenommen, und damit das Andenken an die Geheimnisse des Christenthumes verbunden. Am ersten Tag in der Woche sprach Gott, der Schöpfer, der Vater: es werde Licht; an diesem Tage erschien Jesus Christus in der Welt, das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet; an ihm ging er, nachdem er den großen Sabbat im Grabe geruht, lebendig und verkündet aus dem Grabe hervor als Sieger über Tod, Hölle und Sünde; an ihm wurde der heilige Geist in Lichtgestalt, in feurigen Zungen gesendet und ließ sich auf die Apostel nieder. Schöpfung, Erlösung und Heiligung, die großen Werke der Trinität, vereinigen sich in der Erinnerung an diesem Tage und machen ihn zum Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit<sup>1</sup>. Schon die Apostel haben die Einsetzung des Sonntags vollzogen, wie die heilige Schrift andeutet<sup>2</sup> und die Thatfache nahelegt, daß in der ganzen christlichen Kirche von Anfang an der Sonntag gefeiert wurde<sup>3</sup>.

51. Außer dem Sonntag sind von der Kirche noch andere Ruhetage angeordnet worden, die Festtage, die wie die Sonntage zu halten sind, ähnlich wie bei den Juden außer dem Sabbat noch andere Feste wie der Sabbat gefeiert wurden. Es ist ein Glaubenssatz, daß der katholischen Kirche die Gewalt zusteht, wie den Sonntag einzuführen, so Feste anzu-

in generationibus suis. Pactum est sempiternum inter me et filios Israel, signumque perpetuum. Sex enim diebus fecit Dominus coelum et terram et in septimo ab opere cessavit. *Deut.* 5, 12—15.

<sup>1</sup> *S. Leo I. Ep. ad Diosc. Ep. Alex.* In hac die mundus sumsit exordium. In hac per resurrectionem Christi et mors interitum et vita accepit initium. In hac apostoli a Domino praedicandi omnibus gentibus evangelii tubam sumunt et inferendum universo mundo sacramentum regenerationis accipiunt. In hac denique promissus a Domino apostolis Spiritus sanctus advenit.

<sup>2</sup> *I. Cor.* 16, 2; *Act.* 20, 7; *Apocal.* 1, 18.

<sup>3</sup> *S. Ignatius ep. ad Magn. Barnabas*, ep. cath. s. Justinus, apol. I. cp. 67. *Eusebius*, demonstr. evang. IV. 16. Const. apost. VII. 30.

ordnen; von dieser Gewalt hat die Kirche von den Zeiten der Apostel ununterbrochen bis auf die Gegenwart Gebrauch gemacht; der Papst und die allgemeinen Konzilien, deren Dekrete vom apostolischen Stuhl approbirt werden, üben diese Gewalt aus, indem sie Feste allgemein einführen, eingeführte aufheben oder von ihrer Beobachtung allgemein dispensiren. Ein durch Gewohnheit eingeführtes Fest bedarf der ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung des Papstes, um allgemein geboten zu sein. Der frivole Versuch der Synode von Pistoja, dem Papste das Recht, Feste in der ganzen Kirche einzuführen oder zu abrogiren, zu entziehen und den Bischöfen beizulegen, ist durch Papst Pius VI. verurtheilt worden <sup>1</sup>.

Partikularfeste innerhalb einer Diöcese zu Ehren von Heiligen (nicht Seligen) für immer einzuführen, ist der Bischof und sede vacante der Kapitular-Bischof kompetent, vorausgesetzt, daß Klerus und Volk zustimmt, welche Zustimmung dann hinreichend vorhanden ist, wenn von ihrer Seite kein Widerspruch erfolgt. Wenn ein Fest indessen nur vorübergehend für das eine oder andere Mal, nicht für immer, in der Diöcese gefeiert werden sollte, bedarf der Bischof zur Gültigkeit seiner Anordnung der Zustimmung seines Klerus und Volkes nicht. Die vom Bischof eingeführten Feste müssen auch von den Klosterleuten beobachtet werden, gleichviel, ob sie im Uebrigen der bischöflichen Jurisdiktion unterstehen oder von ihr exempt sind. Die vom Papst Urban VIII. erlassene Bulle, welche die Bischöfe ermahnt, von der Einführung neuer Feste abzustehen, ist nicht im Sinne eines irritirenden Verbotes zu verstehen.

52. Früher hatte man im Verhältniß zur Gegenwart mehr Feiertage, welche von Seite des Volkes zur Heiligung gebraucht wurden und wohlthätig zur Vinderung des Uooses der Leibeigenen, der arbeitenden Klasse überhaupt wirkten. Seit ungefähr hundert Jahren ist die Zahl der gebotenen Feiertage bedeutend reduzirt worden. Die Liebe ist erkaltet, der Glaube schwach geworden; statt der feiertäglichen Ruhe, die einen religiösen Zweck hat, sich hinzugeben, ergab man sich an den Sonn- und Feiertagen vielfach dem Müßiggang und ausschweifenden Vergnügungen; bei Anderen nahm die Armuth in der Weise zu, daß sie von der Hand in den Mund leben, täglich um ihre Sustentation arbeiten mußten. In Würdigung dieser veränderten Zeitverhältnisse und um Uebertretungen des kirchlichen Gebotes in Bezug auf die Heiligung der Sonn- und Fest-

<sup>1</sup> Auctorem fidei n. 73. 74.

tage möglichst zu beseitigen oder mindestens zu beschränken und dadurch die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen zu befördern; um zugleich auch für das zeitliche Wohl des Volkes in geeigneter Weise Fürsorge zu treffen, und um nicht durch ferneres Festhalten an der bisherigen strengern Disziplin sich Vorwürfen auszusetzen und die Religion der Verachtung preiszugeben: hat der apostolische Stuhl zur Vornahme einer Reduktion der Feiertage sich bereit erklärt und dieselbe auch vollzogen.

53. Der Sonntag beginnt um zwölf Uhr Nachts zwischen Samstag und Sonntag und dauert bis zwölf Uhr Nachts zwischen Sonntag und Montag, also von Mitternacht bis Mitternacht<sup>1</sup>. Ähnlich wird auch die Dauer des Feiertages berechnet. So ist es durch den Gebrauch und die Gewohnheit der römischen Kirche eingeführt worden und besteht in Europa, Amerika, Asien u. s. w. zu Recht. Wird ein Fest in Bezug auf das Brevier und die heilige Messe auf einen andern Tag transferirt, so wird damit nicht auch die Pflicht der Heiligung dieses Festes verlegt, sondern bleibt für den betreffenden Tag bestehen.

54. So lange die Sonn- und Festtage dauern, soll der Christ zu ihrer Heiligung ruhen. Durch diese Ruhe soll er a) Gott nachahmen; wie Gott nämlich sechs Tage thätig war, um die Schöpfung auszugestalten und zu beleben, und am siebenten Tag ruhte, so soll der Mensch in einer Werkwoche von sechs Tagen arbeiten, aber am siebenten Tag ruhen<sup>2</sup>; b) er soll wahre aus Selbstliebe hervorgehende Humanität gegen den Leib und die Seele üben, indem er die harte Arbeit, die eine Folge der Sünde ist und auf dem Nacken des Leibes lastet, unterbricht und dem nutzlosen und ungeordneten Verbrauch der Arbeitskraft im rechten Moment Einhalt thut und der Seele Gelegenheit bietet, sich mit göttlichen Dingen zu beschäftigen und für ihre ewigen Interessen zu sorgen, ohne die Möglichkeit auszuschließen, erlaubte Erholungen zu genießen; c) er soll in ihr ein Vorbild, eine vorübergehende Vorausnahme der ewigen Ruhe haben, die vom Erlöser in seinem Reiche vermittelt wird und im Himmel sich ewig fortsetzt, durch den Auszug der Kinder Israels aus

<sup>1</sup> Anders berechneten die Juden den Sabbat, der Freitags Abends seinen Anfang nahm und bis zum Abend des folgenden Tages reichte. (Lev. 23, 32); sein Eintritt wurde in Jerusalem nach alter Sitte durch Blasen der Trompete vom Tempel aus angekündet.

<sup>2</sup> Exod. 20. 11. Genes. 2, 2. 3.

Aegypten und ihren Einzug in's gelobte Land<sup>1</sup> unter Josua typisch dargestellt wurde, und als Theilnahme am Frieden Gottes erscheint, die Ziel und Lohn Aller ist, die durch die Liebe in Gott beharren. Im Einzelnen ist für die Dauer der Sonn- und Feiertage die Vornahme knechtlicher, gerichtlicher und handelsgeschäftlicher Arbeiten untersagt.

55. Die knechtlichen Arbeiten (*opera servilia*) sind nach ihrem Wortlaute solche, welche Knechte, Sklaven, zum Unterschiede von Freien, zu verrichten pflegten, Werke, die vorwiegend mit Anstrengung der leiblichen Kräfte und mit Gebrauch der mechanischen Künste vollbracht werden, daher sie auch *opera corporis*, *opera mechanica* heißen, und dem Zwecke dienen, die leiblichen menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen und ihnen Abhilfe zu schaffen. Zu ihnen gehören die landwirthschaftlichen Arbeiten, die gewerbliche Thätigkeit im Handwerk, die Fabrikarbeit, die Frauenarbeit, als Nähen, Spinnen, Weben, mit Ausschluß dessen, was nothwendig ist, das Essen zu kochen, die Hausthiere zu füttern, die Wohnung im ordentlichen Stand zu erhalten. Sie sind an den genannten Tagen von der Kirche verboten, gleichviel, ob sie eines Gewinnes oder Lohnes halber verrichtet werden oder nicht, ob sie aus guter oder schlechter Absicht geschehen, ob man bei ihrer Vornahme müde wird oder nicht, ob man längere oder kürzere Zeit sich mit ihnen beschäftigt, da diese und ähnliche Umstände auf die Natur einer knechtlichen Arbeit einen ändernden Einfluß nicht haben.

Von den knechtlichen Arbeiten unterscheiden sich die freien Arbeiten (*opera liberalia*), so genannt, weil sich mit ihnen vorwiegend die freien Menschen (*homines liberi*) zum Unterschied von den Unfreien (*servi*) beschäftigen; sie sind Arbeiten der Seele (*opera animae*) und werden vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich mit den Seelenkräften und unter Anwendung der freien Künste vollbracht; sie zielen wiederum auf die Seele ab, sei es, sie zu bilden, sei es, ihr eine entsprechende Erholung zu verschaffen. Dahin gehören: Beten, Meditiren, Lesen, Schreiben, Studiren, Predigen, Musciren, Spielen, Fechten u. a. Die Vornahme solcher freier Arbeiten ist an den Sonn- und Feiertagen gestattet, selbst wenn sie um Geld geschehen oder Gewinn einbringen, da solche Umstände an ihrer Liberalität nichts ändern.

Neben den freien und knechtlichen Arbeiten gibt es solche, welche nicht ausschließlich oder vorwiegend von Freien oder Unfreien, sondern

<sup>1</sup> Deut. 5, 15. Hebr. 4, 1—11.



gemeinsam von Beiden verrichtet werden und auch ihrem Zwecke nach theils der Seele, theils dem Leibe dienen; sie heißen die gemeinsamen Arbeiten (*opera communia*); dahin gehören: Reisen, Fischen, Jagen, Malen u. a. Um zu entscheiden, ob sie durch das Kirchengebot erlaubt, oder untersagt sind, ist darauf zu achten, ob im einzelnen Werke das freie oder knechtliche Moment vorwaltet; im praktischen Leben ist vor Allem auf die von den Kirchenobern gekannte und wenigstens stillschweigend approbirte oder geduldete Gewohnheit zu achten.

56. Zu den an Sonn- und Feiertagen verbotenen gerichtlichen Arbeiten gehören die öffentlichen Gerichtsverhandlungen nach ihrer ganzen Ausdehnung, während juristische Privatgeschäfte gestattet sind. Verboten sind demnach Kriminal- und Civil-Prozesse, die vor dem öffentlichen Richter eingeleitet und ausgetragen werden; speziell sind untersagt die drei Haupttheile des Prozesses, sein Beginn, die Citation des Beklagten, der Prozeß selbst mit dem, was zu ihm gehört, als Vernehmen der Zeugen, Prüfung der von den Parteien als Beweis produzierten Dokumente; endlich die Fällung des Urtheiles und seine Ausführung. Diese Akte sind nicht bloß verboten, sondern auch irritirt, selbst wenn die Parteien ihre Zustimmung geben. Nur wenn ein Nothfall vorhanden ist, z. B. der Missethäter zu entweichen droht, die Zeugen fremd, durchreisend, in Gefahr zu sterben sind; oder wenn der Prozeß für Arme oder für fromme Stiftungen geführt wird, könnten die hiefür erforderlichen Akte gültig und erlaubt vorgenommen werden. Ein Eid vor Gericht darf an den genannten Tagen weder verlangt noch abgelegt werden, während ein außergerichtlicher Eid zur Bekräftigung eines Versprechens oder Vertrages nicht unerlaubt ist.

Was nicht unmittelbar zum Prozeß gehört, darf an Sonn- und Feiertagen in erlaubter Weise vorgenommen werden. Die beim Prozeß betheiligten Beamten dürfen die Akten studiren, der Staats-Anwalt seine Anklage, der Rechts-Anwalt seine Vertheidigungsrede ausarbeiten, der Richter die anwendbaren Gesetzesstellen nachlesen; die Parteien können ihre Advokaten konsultiren, diese ihnen Rathschläge, Gutachten geben u. s. w. Man kann in erlaubter Weise etwas mündlich oder schriftlich herchenken, Testamente machen, schreiben oder schreiben lassen. Der Bischof kann gültig und erlaubt Censuren verhängen und aufheben, Dispenpen ertheilen u. s. w.

57. Die an den Sonn- und Festtagen verbotenen handelsgeschäfts-

lichen Arbeiten sind die öffentlichen Märkte, sowohl die Wochenmärkte (*mercatus*) als die Jahrmärkte (*nundinae*)<sup>1</sup>. Wochenmärkte sind solche öffentliche Märkte, in denen kleinere Dinge, Vidualien, die für den täglichen Bedarf sind, jede Woche für die Einwohner der Stadt feilgeboten, verkauft und eingekauft werden; Jahrmärkte dagegen sind jene öffentlichen Märkte, die während des Jahres nur einmal oder wenigstens seltener abgehalten und nicht bloß von den Einwohnern des Ortes, der Stadt, sondern von weither besucht werden, um Einkäufe nicht bloß für den täglichen oder wöchentlichen Bedarf, sondern in größerem Maßstabe zu machen; zu ihnen gehören die Messen, Dulten u. s. w.; die Abhaltung von beiden öffentlichen Märkten ist verboten; es ist zwar das öffentliche Kaufen und Verkaufen nicht knechtliche Arbeit, aber es zerstreut und zieht nicht minder vom Gottesdienst ab als die knechtliche oder gerichtliche Arbeit. Wenn gleichwohl Wochen- und Jahrmärkte auf Sonn- und Feiertage verlegt sind, so ist dieses als Mißbrauch zu bezeichnen, der dem ausdrücklichen Kirchengebot widerspricht. Da indessen solcher Mißbrauch schon lange besteht und weit verbreitet ist, so soll man besonnen und klug, mehr durch Ermahnung als durch Drohung, zum Gehorsam gegen das Kirchengebot zurückführen. Wochenmärkte sollen an Sonn- und Feiertagen nicht abgehalten werden, selbst wenn das Herkommen und in Folge davon die Gewohnheit für sie spricht; eine solche Gewohnheit ist als unordentliche nicht zu begünstigen, sondern aufzuheben. In Bezug auf die Jahrmärkte ist vom apostolischen Stuhl gestattet, daß sie dort, wo sie herkömmlich sind und nicht leicht auf einen Werktag verlegt werden können, wo ihre Beseitigung für die betreffende Ortschaft zeitlichen Nachtheil brächte, auch an Sonn- und Feiertagen abgehalten werden dürfen, jedoch so, daß sowohl Vormittags als Nachmittags eine bestimmte Zeit lang die Buden geschlossen und Kauf und Verkauf eingestellt werden, auf daß Gelegenheit gegeben sei, die heilige Messe zu hören und andere gottesdienstliche Werke vorzunehmen. Dieses ist aber nur zugelassen, um größere Uebel zu verhüten.

Nicht verboten ist: der Privat-Kauf und Verkauf, zu dem man auch den Verkauf im Haus (nicht im Laden oder in einer Bude) rechnen kann, besonders wenn die Waaren bestimmte fixe Preise haben; ferner das Abschließen von Verträgen, nur dürfte eine notarielle Verbriefung derselben nicht vorgenommen werden, außer es hätte der Notar eine

<sup>1</sup> P. *Benedict.* XIV. ab eo tempore. 1745.

spezielle kirchliche Lizenz hiefür erholt; endlich öffentliche Versteigerungen, wenn sie nach beendetem Gottesdienst und aus dem Grund vorgenommen werden, weil in der Regel an Sonn- und Feiertagen mehr Käufer sich einfinden, als an andern Tagen.

58. Die genannten knechtlichen, öffentlich-gerichtlichen und handels-geschäftlichen Arbeiten beeinträchtigen die von dem Kirchengebot an Sonn- und Feiertagen geforderte Ruhe: sie sind unter schwerer Sünde zu meiden <sup>1</sup>.

59. Entschuldigungsgründe, die ohne Dispense die Vornahme verbotener Arbeiten sündelos und erlaubt machen, sind: a) eigene oder fremde Noth, wenn das verbotene Werk ohne großen Nachtheil für uns oder den Nächsten nicht unterlassen, aufgeschoben, beziehungsweise unterbrochen werden kann, vorausgesetzt, daß die Noth nicht eine selbstgemachte ist und die fragliche Arbeit nicht aus Verachtung gegen das Kirchengebot angeordnet und unternommen wird; b) Frömmigkeit (pietas), auf welchen Grund hin alle Arbeiten gestattet sind, die sich unmittelbar auf den Kult beziehen, z. B. Altäre errichten, Fahnen, Bilder in Prozessionen tragen u. s. w. <sup>2</sup>, während Arbeiten, welche nur entfernt mit dem Kult zusammenhängen, wie Kirchen bauen, tünchen, restauriren, nicht in gleicher Weise erlaubt sind, den Fall der Noth abgerechnet; c) Nächstenliebe, und hienach ist die Verrichtung der Werke der leidlichen Barmherzigkeit, der Krankenpflege, unentgeltliche Arbeit für Arme, die sich nicht in gewöhnlicher Noth befinden, die Vornahme öffentlicher Gerichtsverhandlungen zu Gunsten der Armen, Wittwen und Waisen, der öffentliche Verkauf des zum Leben Nothwendigen an Landleute, die nur an den Sonn- und Feiertagen in die Stadt kommen, gestattet; d) rechtmäßig eingeführte und verjährte Gewohnheit, auf welchen Grund die Arbeiten in verschiedenen Gewerbeständen, z. B. der Müller, Bäcker, Konditoren, Bader, Gärtner u. s. w. erlaubt sein können; e) Geringsfügigkeit der Materie; für die knechtliche Arbeit wird nach der gewöhnlichen Meinung der Moralisten eine Arbeit von nicht zweistündiger Dauer für gering, eine von zweistündiger Dauer und darüber für wichtig gehalten, während bei gericht-

<sup>1</sup> Prop. ab *Innocentio XI.* damn. 52. Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemptus.

<sup>2</sup> *Matth.* 12, 5. Sacerdotes in templo sabbatum violant et sine crimine sunt. Non recto servat legalia Sabbata cultu, Qui pietatis opus credit in his vetitum.

lichen und handelsgeschäftlichen Arbeiten nicht so fast die Dauer, als die Qualität der Arbeit in Erwägung zu ziehen ist.

60. Sind Gründe, die für die Vornahme verbotener Arbeiten vorhanden sind, nicht für sich suffizient, um ihre Vornahme zu entschuldigen, dann kann eine Entbindung auf dem Wege der Dispens erfolgen. Die Dispensgewalt kommt für die ganze Kirche dem Papste, für die einzelne Diözese ihrem Bischof, für Ordensuntergebene den Ordensobern zu. In einzelnen Fällen können die Pfarrer und Seelsorger in Folge spezieller bischöflicher Delegation oder auf Grund des Gewohnheitsrechtes Dispense ertheilen. Sie ist auf bloße Scheingründe hin nicht zu ertheilen, bei gerechten Gründen nicht zu erschweren, und nur für die höchsten Festtage für die Zeit des Gottesdienstes zu verweigern.

61. Während die Protestanten in Abrede stellen, daß die für die Sonn- und Feiertage vorgeschriebene Ruhe auf ein Gebot der Kirche zurückzuführen ist, da ihr nach ihrer Behauptung die hiefür nothwendige Auktorität fehlt, und dafür annehmen, sie sei auf Grund eines göttlichen Gebotes vorgeschrieben: ist sich die katholische Kirche bewußt, daß sie in der ihr von Jesus Christus übertragenen Auktorität für den Sabbat den Sonntag angeordnet und neue Festtage eingeführt und in der ganzen neugeordneten Feier im Vergleich mit der jüdischen Feier heilsame Ermäßigungen habe eintreten lassen. Die Ruhe ist nicht mehr so strenge geboten wie in der Sabbatfeier der Juden; mehrere Arbeiten, die den Juden untersagt waren, sind gestattet; die Zahl der Entschuldigungsgründe ist vermehrt, die Dispense erleichtert, selbst den ungestümen Anforderungen der Land- und Volkswirtschaft ist durch die Reduktion der Festtage in geeigneter Weise Rechnung getragen<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Perrone, l. c. cp. V. § 5. de rigore pharisaico puritanorum et protestantium in observatione diei dominicae.

## Neuntes Hauptstück.

### Das Gelübde <sup>1</sup>.

#### § 68. Begriff und Eintheilung des Gelübdes.

1. Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, etwas zu thun oder zu unterlassen, was möglich, gut und besser ist als sein conträdictorisches Gegentheil <sup>2</sup>. Als Versprechen unterscheidet es sich von einem bloßen Vorsatz, der eine Verpflichtung, etwas zu thun, nicht mit sich führt, während das Gelübde als Versprechen die Verbindlichkeit, das Versprochene zu erfüllen, einschließt. Es kommt zwar in der heiligen Schrift das Wort Gelübde (*votum*) an einzelnen Stellen in der Bedeutung von gutem Vorsatz, von einem einfachen, auf die Verehrung Gottes sich beziehenden Verlangen vor <sup>3</sup>, allein die gewöhnliche Bedeutung, die in die Terminologie der Schule übergegangen ist, ist die eines Versprechens <sup>4</sup>. Als Versprechen setzt es zwar auch einen guten Vorsatz voraus, allein dieser begründet für sich keine Pflicht, den Vorsatz auszuführen; es muß der Vorsatz, sich zu einer Leistung zu obligiren, und zwar in Form eines Versprechens, nothwendig noch hinzutreten; fehlt der Vorsatz, sich in Weise eines Versprechens zu obligiren, dann kommt ein Gelübde im eigentlichen Sinn nicht zu Stande. Es ist demnach ein Gelübde in seinem Entstehen

<sup>1</sup> Literatur: *S. Augustinus*, epist. 127. al. 45. 220. al. 70. *S. Ambrosius*, de officiis III. 12. *S. Petrus Damiani*, opusc. 42. *S. Bernardus*, ep. 108. tom. I. *S. Thomas*, 1. c. II. II. q. 88. in Lib. IV. sent. dist. 38. *Lessius*, 1. c. Lib. II. Cp. 46. *Suarez*, 1. c. Tract. VI. Lib. I—VI. p. 513—804. *S. Alphonsus*, 1. c. Lib. III. Tract. II. Cp. III. n. 194—262. *Gury*, 1. c. P. I. n. 319—336. *E. Müller*, 1. c. Lib. II. Tract. II. Sect. I. Cp. I. IV. §§ 51—58. *Bouquillon*, 1. c. Pars II. n. 203—502. pp. 192—310. *Theod. Menden*, doctrinae de voto explicatio et refutatio argumentorum adversariorum. J. G. Pruner, 1. c. Dritter Theil. Drittes Hauptst. § 3. S. 289—303. Schwane, Specielle Moralst. Erster Theil. Zweite Abth. Zweites Kap. Zweiter Artikel. §§ 65—68. Linßenmann, 1. c. Zweiter Theil. Zweiter Hauptabschnitt. Zweite Abth. §§ 101—103. S. 339—337. *Stephinsky*, Begriff des Gelübdes (Katholik 1876. II. S. 561—577).

<sup>2</sup> *S. Thom.*, 1. c. II. II. q. 88. a. 1. 2.

<sup>3</sup> *Exod.* 36, 3. Quotidie mane vota populus offerebat.

<sup>4</sup> *Eccle.* 5, 3. 4. Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio: sed quodcumque voveris, redde. *Num.* 30, 3. 4. *Ps.* 49. *Ps.* 65.

freiwillig; allein sobald es gemacht ist, legt es die Verpflichtung auf, es zu erfüllen. So unterscheidet die heilige Schrift die in Folge eines Gelübdes pflichtmäßigen Oblationen und Opfer<sup>1</sup> und stellt sie den freiwilligen an die Seite und gegenüber<sup>2</sup>. — Das Gelübde kann im eigentlichen Sinn nur Gott gemacht werden, der das innere und äußere Versprechen des Menschen kennt und als Promissar entgegennehmen kann. Daraus ergibt sich, daß das Gelübde ein Akt der höchsten Gottesverehrung ist und seine Verletzung eine doppelte Sünde einschließt, da sie gegen die pflichtmäßige Tugend der Treue und Religion zugleich sich richtet. Die im Gelübde in Aussicht genommene sittliche Leistung muß sich als möglich erweisen, d. h. der freien Disposition des Gelobenden unterstehen; sie muß sittlich erlaubt sein, da Unerlaubtes nicht Gegenstand einer Verpflichtung werden könnte; sie muß im Vergleich mit seinem kontradiktorischen Gegentheil sich als das sittlich Bessere herausstellen.

2. Man unterscheidet: a) nach dem Inhalte: das persönliche Gelübde (*votum personale*), in dem eine persönliche Leistung, Handlung oder Unterlassung; das Sach- oder Real-Gelübde (*votum reale*), in dem eine Schenkung von Geld oder dem, was Geldeswerth hat, Gott versprochen wird, z. B. Almosen; das gemischte Gelübde (*votum mixtum*), in welchem ein persönliches und Sachgelübde vereinigt werden, z. B. Versprechen einer Wallfahrt und damit in Verbindung einer Geldspende. b) Das unbedingte und bedingte Gelübde; jenes wird ohne Bedingung, dieses in der Weise abgelegt, daß ihm eine äußere, der Zukunft angehörende Bedingung beigefügt wird; bis zur Erfüllung der Bedingung bleibt die Wirkung des Gelübdes, die Obligation, suspendirt; erfüllt sich die Bedingung nicht, dann hört die Obligation des Gelübdes von selbst auf; mit ihrer Erfüllung dagegen beginnt das Gelübde sofort, wie ein unbedingtes, zu obligiren. Zu den bedingten Gelübden ist das Pönalgelübde zu zählen. c) Das determinirte und disjunktive Gelübde (*votum determinatum et disjunctivum*), je nachdem eine einzige Leistung, die dem Gelübde ent-

<sup>1</sup> *Levit.* 7, 10; 22, 18.

<sup>2</sup> In übertragener Bedeutung steht *votum* hin und wieder für die im *votum* gelobte Sache, es sei *votum* ein Voratz oder ein Versprechen, z. B. *Deut.* 12, 6. *Offertis in illo loco holocausta et victimas vestras, decimas et primitias manuumstrarum et vota atque donaria, primogenita boum et ovium*; I. *Paralip.* 29, 9, während es nach seiner eigentlichen Bedeutung den Akt des Versprechens bezeichnet. Unzulässig ist es, Gelübde und Versprechen von einander zu trennen und jenes nur als Zeichen oder Bezeugung von diesem zu fassen, statt beide für identisch zu halten.

spricht, genau bezeichnet wird, oder mehrere Leistungen genannt werden, von denen später durch den Gelobenden eine zur Ausführung ausgewählt werden soll. d) Das zeitliche und ewige Gelübde (*votum temporale, perpetuum*), von denen jenes für eine bestimmte Zeit, dieses für die ganze Zeit des künftigen Lebens bindet. e) Das ausdrückliche und schweigende Gelübde (*votum expressum, tacitum*); ersteres wird in hierauf bezüglichen Gedanken, Worten, Schriften abgelegt und ausgedrückt; letzteres kommt dadurch zu Stande, daß Jemand freiwillig sich einem Akte unterzieht, mit dessen Vornahme ein Gelübde verbunden ist, selbst wenn der Handelnde an dieses Gelübde nicht ausdrücklich denkt; solches findet in der abendländischen Kirche bei dem Empfang des Subdiaconats statt, mit dem das Gelübde des Eölibats verknüpft ist. f) Das einfache und feierliche Gelübde (*votum simplex, et solemne*), von denen dieses unter feierlicher Sanktion von der Kirche angenommen wird, während sie bei jenem fehlt<sup>1</sup>. Zu den feierlichen Gelübden gehört die Ablegung der Profess in einem von der Kirche approbirten Orden und das mit dem Empfang der höheren Weihen verbundene stillschweigende Eölibatsgelübde. Der Unterschied zwischen feierlichen und einfachen Gelübden besteht nicht darin, daß jene öffentlich, diese privatim abgelegt werden, sondern darin, daß erstere durch einen Akt zu Stande kommen, in welchem der Gelobende und die Materie seines Gelübdes der kirchlichen Gewalt in besonderer Weise unterstellt werden, während in Folge der Ablegung eines einfachen Gelübdes die Kirche über den Gelobenden nicht mehr Gewalt gewinnt, als wenn er nicht gelobt hätte. g) Das gültige und ungültige Gelübde (*votum validum et invalidum*), je nachdem die Bedingungen, die für sein Zustandekommen gefordert sind, bei seiner Ablegung vorhanden sind oder fehlen. h) Das erlaubte und unerlaubte Gelübde (*votum licitum et illicitum*); in jenem ist weder bei seiner Ablegung noch bei seiner Ausführung ein fehlerhafter Umstand vorhanden; in diesem ist entweder bei seinem Zustandekommen oder in seinem Vollzug ein Umstand gegeben, der es zwar nicht ungültig, wohl aber fehlerhaft und dadurch unerlaubt macht. i) Das feste oder inirritible Gelübde (*votum firmum*), das dann vorhanden ist, wenn der Gelobende weder bei der Ablegung des Gelübdes, noch bei seiner Ausführung von einem Dritten, der von dem Versprechenden und vom Promissar verschieden ist, gehindert werden kann,

<sup>1</sup> Schönnen, Das Wesen der Gelübdesolennität. Theol. Quartalschrift. Tübingen. 1874. S. 175 ff. S. 477 ff. 1875. S. 79 ff. 230 ff.

und das nicht feste, schwache oder zu irritirende Gelübde (*votum infirmum*), das entweder bei seiner Eingehung oder bei seiner Ausführung von einem Dritten bedroht ist und aufgehoben werden kann, indem entweder der Vovent seinem Willen nach oder hinsichtlich der Verwendung des Gelübdegegenstandes von dem Willen eines Anderen bedingt und abhängig ist. k) Ein moralisches und Strafgelübde (*votum morale et poenale*), von denen jenes zur eifrigen Pflege der Tugend und der guten sittlichen Akte anlockt und spornt, während dieses zur Bestrafung der voraus begangenen Sünden und zur Abschreckung vor der Wiederholung des sittlich Schlechten dient.

### § 69. Subjekt des Gelübdes.

3. Da das Gelübde eine persönliche Leistung, ein religiöser Akt ist, so sind unpersönliche Wesen, die außer Stand sind, einen persönlichen, religiösen Akt zu setzen, in gleicher Weise auch unfähig, ein Gelübde zu machen.

4. Gott, der als der Höchste keinen Oberen über sich hat und deswegen Niemanden eine religiöse Verehrung zu erweisen im Stande ist, kann kein Gelübde machen. Er kann wohl etwas versprechen und sein Versprechen durch Eide im uneigentlichen Sinn verstärken<sup>1</sup>, um den Glauben und die Hoffnung der Menschen zu steigern, aber er kann durch sein Versprechen sich kein Gesetz im eigentlichen Sinn geben oder eine Verpflichtung auferlegen; er kann Niemanden eine religiöse Verehrung erzeugen, was zum Wesen eines Gelübdes gehört.

5. Jesus Christus war nach seiner menschlichen Natur fähig, ein Gelübde zu machen; denn wenn auch seine menschliche Natur in die hypostatische Union mit der göttlichen Natur aufgenommen war, so hinderte dieses nicht, daß er religiöse Akte setzte, betete, opferte u. s. w.; es kann deswegen auch keinen Widerspruch einschließen, zu behaupten, er sei auch eines Gelübdes fähig gewesen und habe sich der aus ihm hervorgehenden Obligation unterziehen können, wie er sich zum Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters verpflichtete. Der Wille Christi war allerdings schon in Folge der hypostatischen Union auf das, was ausschließlich Gegenstand des Gelübdes sein kann, auf das Gute und Bessere hingerrichtet, allein diese Richtung seines Willens konnte noch auf andere

<sup>1</sup> Siehe Sptst. IV. § 42. n. 8. S. 387 f.



Titel hin, auch auf Grund eines Gelübdes befestigt werden. Wiewohl sich nun mit Grund nicht in Abrede stellen läßt, daß Jesus Christus fähig war, ein Gelübde zu machen, so läßt sich mit Sicherheit doch nicht der Beweis führen, daß er thatsächlich ein Gelübde abgelegt habe<sup>1</sup>. Nicht unwahrscheinlich ist, daß er bei seinem Eintritt in die Welt, beim Beginn seines Werkes nicht bloß einfach Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters versprach, sondern sich auch durch ein Gelübde im eigentlichen Sinn zu diesem Gehorsam verband<sup>2</sup>. Dadurch stellt sich unsere Erlösung als das freie Werk Jesu in ein neues freundschaftliches Licht.

6. An und für sich sind die Engel von Natur aus nicht unfähig, Gelübde zu machen; denn sie sind vernünftige Geschöpfe, mit Verstand und freiem Willen begabt, fähig, Gott zu verehren und hierauf bezüglichen Pflichten sich zu unterziehen; sie können Gott Versprechen machen. Allein wenn wir die thatsächliche Lage der Engel, so weit wir sie aus der göttlichen Offenbarung kennen, in's Auge fassen, so ist es wahrscheinlicher, daß sie nie Gelübde machten, weder vor noch nach ihrer Entscheidung. Vor ihrer Entscheidung war der Weg, den sie zurückzulegen hatten, verhältnißmäßig kurz; zu seiner Vollendung bedurfte es nicht vieler und mannigfaltiger Akte, die sie vornehmen mußten; der einzige Entschluß, Gott treu zu sein, genügte, sie zum Ziel zu führen und im Guten für immer zu befestigen; für die Nothwendigkeit, sich zur Treue gegen Gott auch noch durch ein Gelübde zu verbinden, war kein Grund vorhanden. Nach ihrer Entscheidung ist ein Gelübde weder bei den abgefallenen, noch bei den treugebliebenen Engeln anzunehmen. Die abgefallenen Engel sind eines Gelübdes nicht mehr fähig wegen ihres im Bösen verhärteten Willens, der sich auf das, was Gegenstand eines Gelübdes ist, nicht mehr richten kann und außer Stande ist, Gott eine religiöse Ehre zu erweisen<sup>3</sup>; die treugebliebenen Engel bedürfen wegen ihres im Guten für immer befestigten Willens der Nachhülfe durch ein Gelübde nicht mehr, da die ihnen möglichen religiösen Akte hinreichend

<sup>1</sup> Wenn der hl. Thomas schreibt l. c. II. II. q. 88. a. 4. ad 3. dicendum, quod Christo secundum se non competeat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia in quantum homo habebat firmatam voluntatem in bono quasi comprehensor existens, so will er damit nur die Nothwendigkeit eines Gelübdes bei Christus in Abrede stellen, keineswegs aber seine Unmöglichkeit oder Inkonvenienz behaupten.

<sup>2</sup> Hebr. 10, 7. Tunc dixi: Ecce venio, in capite libri scriptum est de me: ut faciam voluntatem tuam (Ps. 39, 8).

<sup>3</sup> Siehe Opti. I. § 2. n. 13. C. 8.

durch die Liebe geordnet werden. Aehnlich, wie die vollendeten Engel, sind die an ihrem Ziele angelangten Menschen hinsichtlich der Gelübde zu beurtheilen.

7. So lange die Menschen auf Erden leben, sind sie fähig, ein Gelübde zu machen, vorausgesetzt, daß sie den hinreichenden Gebrauch der Vernunft besitzen und in ihrer Freiheit nicht beeinträchtigt sind und durch einen kompetenten Obern am Ablegen von Gelübden oder in ihrer Ausföhrung nicht gehindert werden. Da das Gelübde eine persönliche Handlung ist, so ist zu ihm nur derjenige befähigt, der überhaupt persönliche Handlungen setzen kann, den selbständigen Gebrauch seines Verstandes und seiner Freiheit besitzt; solche, die diesen Gebrauch noch nicht oder nicht mehr haben, wie Unmündige, Wahnsinnige, vollständig Betrunkene, Schlafende, sind deßhalb nicht fähig, Gelübde zu machen. Der Verstand muß so weit entwickelt sein, daß er Gott erkennt, da es sich um ein Gott zu machendes Versprechen handelt; er muß wissen, was ein Gelübde ist und welche Verbindlichkeit es einschließt. Die Erkenntniß muß so weit gediehen sein, daß sie auf den nachfolgenden Willensakt Einfluß hat und ihn zum menschlichen Akt macht. Der Vorent muß über das Gelübde, das zu Stande kommen soll, delibereiren, was nicht bloß im Allgemeinen eine Erkenntniß dessen, was gut und böse und besser ist, sondern das definitive Urtheil, es liege im gegebenen Fall ein *bonum melius* vor, und es sei gut, ein Gelübde zu machen, einschließt. Wie nämlich der Gesetzgeber nicht ohne Erkenntniß ein Gesetz geben kann, so muß der Vorent, der im Gelübde sich selbst ein Gesetz auferlegt, von Erkenntniß sich leiten lassen. Der Wille muß unter dem Einfluß der ihn leitenden Erkenntniß stehen und von äußerem Zwang und innerer Nöthigung frei sein und frei sich bethätigen.

8. Der einzelne Mensch kann nur für sich, nicht auch für einen Andern ein Gelübde machen. Das sogenannte Taufgelübde, das die Puthen für die Taufklinge ablegen, das Sittengesetz des neuen Bundes zu beobachten, und das diese zu halten verpflichtet sind, ist nicht ein Gelübde im engeren oder eigentlichen Sinn und hat seine verpflichtende Kraft nicht vom Willen oder Versprechen des Puthen, sondern vom göttlichen Gesetze; die Verletzung eines neutestamentlichen Sittengesetzes nimmt deßwegen auch nicht den Charakter der Verletzung eines Gelübdes im eigentlichen Sinn an. Ein Kind, das im Oblateninstitut von den Eltern einem Kloster übergeben wurde, auf daß es nach ihrem Gelübde Religiöse würde, war nicht verpflichtet, dem Versprechen der Eltern nachzukommen,

wenn es nicht nach erreichtem vorgeschriebenen Alter seine freie Einwilligung dazu gegeben hatte <sup>1</sup>.

9. Der Kirche steht die Gewalt zu, Bedingungen festzustellen, von deren Beobachtung die Gültigkeit der Gelübde abhängig ist; sie hat von dieser ihrer Gewalt nur hinsichtlich der feierlichen Gelübde Gebrauch gemacht; es ist aber nicht zu zweifeln und für mindestens theologisch gewiß zu erachten, daß ihr die gleiche Vollmacht auch hinsichtlich der einfachen Gelübde zustehe, wenn sie auch davon bisher keinen Gebrauch gemacht hat, weshalb nach dem bis heute geltenden Kirchenrecht kein Erwachsener für inhabil erklärt ist, in gültiger Weise einfache Gelübde zu machen.

10. Wer einem Andern nicht unterthan ist, hat in Bezug auf seinen Willen freies Dispositionsrecht; er kann ungehindert Gelübde machen und ausführen; wer dagegen einem Andern als Obern untergeben ist, hängt vielfach vom Willen dieses seines Obern ab und kann auch in Bezug auf das Gelübde-Machen und -Erfüllen gehindert oder mindestens beschränkt sein. Deshalb ist das Subjektionsverhältniß und sein Einfluß auf das Gelübde eingehender zu untersuchen.

11. Alle Menschen auf Erden unterstehen dem Papste, der auf Erden Niemanden unterworfen, deshalb in Bezug auf das Gelübdemachen vollständig frei ist, vorausgesetzt, daß sein Gelübde nicht dem göttlichen Gesetz u. s. w. widerspricht. Die übrigen Menschen außer ihm leben im Unterthanenverhältniß, und für sie ist die Frage von Interesse, welchen Einfluß ihr Abhängigkeitsverhältniß auf solche Gelübde übe, welche ohne Erlaubniß der Oberen gemacht werden. Wird nämlich vom kompetenten Obern dem Untergebenen die Erlaubniß zur Ablegung eines Gelübdes gegeben, dann ist er in Bezug auf die Vornahme dieses Aktes vom Subjektionsverhältniß und der ihm anhaftenden Beschränkung frei. Unter den Unterthanen gibt es solche, welche einem Stande angehören, dessen Hauptaufgabe es ist, unter der Gewalt eines Andern zu leben, wie der Stand der Religiosen, der Kinder, welche unter der Gewalt des Vaters stehen, jener der Frauen, der Dienstboten u. s. w. ist, und solche, welche einem derartigen Stande nicht eingegliedert sind. Die Unterthänigkeit kann sich beziehen entweder auf das Objekt des Gelübdes, in wieferne die Disposition darüber nicht dem Willen des Unterthanen, sondern jenem des Obern zusteht; oder auf den Willen des Votenten,

<sup>1</sup> J. N. Seidl, Die Gottverlobung von Kindern in Mönchs- und Nonnenklöstern oder de pueris oblati. Eine kirchenrechts-geschichtliche Untersuchung.

in wieferne der Obere berechtigt ist, den Willen des Untergebenen von sich abhängig zu machen und zu leiten; oder auf Beides zugleich.

12. Unterthanen können ohne Erlaubniß ihrer Obern ungeachtet ihres Subjektionsverhältnisses in erlaubter Weise Gelübde machen; solche Gelübde sind gültig und wirksam, sie verpflichten. Weder das natürliche, noch das positive Sittengesetz verbietet den Unterthanen als solchen, Gelübde zu machen; es ist dieses zu thun, nicht untersagt, weil es in sich schlecht ist; es ist für sie nicht schlecht, weil es ihnen durch kein Sittengesetz untersagt ist; folglich ist es für erlaubt zu erklären. Ist es aber erlaubt, dann muß es auch für gültig gehalten werden, weil es nie erlaubt sein könnte, einen ungültigen Akt zu setzen, hier ein ungültiges Gelübde zu machen. Diese Gültigkeit dauert so lange, als das Gelübde durch den kompetenten Obern nicht irritirt wird. Kinder, Frauen, Dienstboten können deswegen in erlaubter und gültiger Weise Gelübde machen, sei es bedingt, sei es unbedingt<sup>1</sup>.

13. Einige Theologen wollten in Bezug auf die Religiösen eine Ausnahme machen und annehmen, sie könnten ohne Erlaubniß ihres Obern außer dem Gelübde, in einen strengeren Orden zu treten, und außer Gelübden, welche sich auf Handlungen beziehen, welche für sie pflichtmäßig sind, in erlaubter Weise kein Gelübde machen, da eine Rechtsstelle solches untersagt<sup>2</sup>; da ferner das feierliche Gelübde des Gehorsames, in dem der Wille des Religiösen in der Weise dahingegeben wird, daß er nur mit dem Obern etwas wollen oder nicht wollen kann, sowie die Last des Ordensstandes, die schon für sich hinreichend schwer ist, um kluger Weise nicht neue Verpflichtungen auf sich zu nehmen, gleichmäßig dieses verhindern; damit stimme überein, daß frühere Gelübde durch die feierliche Profess ihre obligirende Kraft verlieren, wodurch zugleich die Gefahr, sie zu verletzen, für die Zukunft beseitigt wird. Allein diese Ausnahme ist nicht zuzulassen, weil ihre Begründung nicht stichhaltig ist.

<sup>1</sup> Die Gattin z. B., welche in Bezug auf das eheliche Leben und die Verwaltung des Hauses und Familien-Vermögens vom Gatten abhängig und ihm untergeben ist, ist in vielen anderen Handlungen frei. In Bezug auf Handlungen, in denen sie sui juris ist, vorausgesetzt, daß sie sich zu erlaubten und gültigen Gelübden eignen, kann sie unbedingt Gelübde machen, während sie in Bezug auf Handlungen, welche das Recht des Gatten berühren, nur unter der Bedingung, wenn der Gatte das Gelübde nicht hindert, oder seine Zustimmung gibt, gültig und erlaubt gelobt, da ohne die genannte Bedingung das Objekt des Gelübdes nicht mehr erlaubt wäre.

<sup>2</sup> Cp. Monacho. 2. XX. q. 4. Monacho non licet, votum vovere sine consensu abbatis, si autem voverit, frangendum erit.

Denn die angeführte Gesetzesstelle enthält nicht, was ihr unterlegt wurde, daß nämlich der Religiose sündige, wenn er ohne Erlaubniß der Obern Gelübde macht<sup>1</sup>. Das feierliche Gehorsamsgelübde des Religiosen hat nicht den Sinn, er dürfe nur das wollen, was sein Oberer ihm befiehlt oder concedirt, und nicht mehr als dieses. Denn in dieser Form wäre es unmöglich; es liegt solches auch nicht im Wesen des feierlichen Gelübdes oder in der Absicht des Vowenten; der Religiose kann in Folge seines feierlichen Gehorsamsgelübdes nur nichts erlaubt gegen den Willen des Obern wollen; er muß bereit sein, den eigenen Willen dem des Obern zu unterordnen, seine Handlungen, sein Leben nach dem Willen des Obern einzurichten; allein das bedingt nicht, daß jeder einzelne Willensakt des Religiosen von einem Obern abhängig sein müsse. Damit ist ihm die Macht, in erlaubter Weise Gelübde zu machen, nicht genommen. Die Last, welche die Pflichten des Ordensstandes auferlegen, ist nicht so groß, wie in der Begründung der Ausnahme angenommen wird; überdies würde sich ergeben, daß man auch kein auf pflichtgemäße Leistungen sich beziehendes Gelübde machen dürfe, was falsch und gegen die Voraussetzung ist. Durch die feierliche Profess verlieren die vor ihr abgelegten Gelübde ihre Obligation; sie werden in ein besseres, in den Stand der Religion commutirt; allein daraus kann nicht der Schluß gezogen werden, daß der Religiose auch für die Zukunft ein neues Gelübde nicht mehr übernehmen könne oder dürfe. Wiewohl also der Religiose die feierlichen Gelübde, unter ihnen das Gelübde des freiwilligen Gehorsams gegen den Obern, ablegt, so kann er doch nach seiner Profess, in der früher gemachte und noch nicht erfüllte Gelübde in den Stand der Religion commutirt wurden, auf's Neue persönliche Gelübde machen. Näher sind fünf Arten von persönlichen Leistungen bei Religiosen zu unterscheiden, nämlich a) Handlungen, welche entweder durch das göttliche, kirchliche Gebot oder durch die Ordensregel vorgeschrieben und deswegen für sie pflichtgemäß sind; b) Handlungen, welche, wiewohl gut, weder geboten, noch verboten sind; c) solche, die nur mit Erlaubniß der Obern vorgenommen werden dürfen, z. B. außerordentliche Buxübungen; d) solche, die an sich gut, aber durch die Regel oder den Obern verboten sind; e) endlich solche, welche über die Regel hinausgehen.

In Bezug auf Handlungen der ersten Art können Religiosen, ohne einer affirmativen (wenn der Obere die Erlaubniß gibt) oder negativen

<sup>1</sup> Suarez, l. c. III. cp. V. 6.

Bedingung (wenn der Obere nicht Einspruch erhebt und es nicht hindert), also unbedingt Gelübde machen, die sofort gelten und wirksam sind. — Gelübde, welche sich auf Handlungen der zweiten Art beziehen, vorausgesetzt, daß sie ein *bonum melius* zum Objekt haben, sind erlaubt und gültig und obligiren sofort, schließen jedoch die negative (Resolutiv-) Bedingung ein, wenn der Obere sie nicht hindert. — Gelübde, welche auf geeignete Handlungen der dritten Art gehen, können nur mit der affirmativen (Suspenziv-) Bedingung, wenn der Obere seine Zustimmung gibt, erlaubt und gültig abgelegt werden; unbedingt abgelegt, wären sie *de re mala, regulae contraria*, deswegen unerlaubt und ungültig; durch die beigegebene Bedingung wird ihr Objekt kohonestirt und ein *bonum melius*. Die bedingte Ablegung solcher Gelübde ist erlaubt; ihre Wirksamkeit tritt aber erst nach erfüllter Bedingung ein. Zugleich ist in solchen Gelübden stets die Pflicht enthalten, den Obern um die entsprechende Erlaubniß zu bitten. Ob der Vovent, indem er die Erlaubniß des Obern zur Ausführung des Gelübdes nachsucht, das Gelübde ausdrücklich vor ihm erwähnen müsse, oder ob es genügt, bloß um die Erlaubniß zur Vornahme des Werkes des Gelübdes zu bitten, ohne des Gelübdes ausdrücklich zu erwähnen, ist kontrovers. Die Einen sagen, der Religiöse müsse sein Gelübde dem Obern mittheilen, weil dieses für ihn ein Motiv zur Bewilligung der Ausführung sei, während die Verweigerung einer Irritation gleichkomme, die ohne Kenntniß des Gelübdes nicht stattfinden könne; Andere dagegen behaupten, die Pflicht, das Gelübde ausdrücklich zu nennen, lasse sich nicht nachweisen, um so weniger, wenn der Vovent beim Gelübdemachen nicht ausdrücklich daran dachte; es genüge, wenn er nur um die Erlaubniß zur Vornahme des Gelübde-Werkes nachsucht, da er nicht auf jede Weise sich bemühen müsse, die Einwilligung des Obern zu erlangen. Mit der Verweigerung der Erlaubniß von Seite des Obern cessirt die Obligation des Gelübdes, sei es in Form der Suspension, sei es der Irritation. — Gelübde, welche sich auf Handlungen der vierten Art richten, sind unerlaubt und ungültig, sie mögen bedingt oder unbedingt abgelegt werden; im letztern Fall ist das Objekt unerlaubt, weil es gegen die Regel ist, und deswegen ist auch das Gelübde ungültig; im ersten Fall müßte die die Handlung kohonestirende Bedingung sein, wenn der Obere dispensirt; von einer Dispens Gebrauch zu machen, kann überhaupt nicht Gegenstand eines Gelübdes sein, da es nicht besser ist, als sein kontradiktorisches Gegentheil; es ist vielmehr sittlich vollkommener, die Ordensregel zu beobachten, als Dis-

pense von einer Vorschrift der Regel nachzusehen und zu gebrauchen. — Gelübde, welche Handlungen zum Objekt haben, welche die Regel überschreiten, z. B. das Gelübde, in einen strengern Orden zu treten, sind, den Konsens des Oberhauptes der Kirche vorausgesetzt, erlaubt und gültig und verbinden, unabhängig vom Konsens des Ordensobern, dessen Irritationsgewalt solche Gelübde entrückt sind (*vota firma*). In keine Ordensregel ist eine gesetzliche Bestimmung aufgenommen, welche von vornherein die Religiösen unfähig macht, ohne Erlaubniß des Obern gültige Gelübde zu machen, und deswegen die ohne seine Erlaubniß gemachten Gelübde für ungültig erklärt. Ebenso besitzt kein Ordensoberer die Gewalt, die ihm untergebenen Religiösen der Freiheit, erlaubte und gültige Gelübde zu machen, in vorhinein zu berauben; er kann die von ihnen gemachten Gelübde irritiren, aber er kann sie nicht inhabilitiren, Gelübde zu machen. Verbietet eine Regel oder ein Oberer einfach, ohne Erlaubniß des Obern ein Gelübde zu machen, so würden die ohne dessen Erlaubniß gemachten Gelübde zwar unerlaubt, aber nicht ungültig und unwirksam sein, vorausgesetzt, daß ihr Objekt sich zum gültigen Gelübde eignet.

14. Unfähig, ein Realgelübde abzulegen, ist, wer nicht Geld oder, was Geldeswerth hat, als Eigenthum besitzt oder nicht mindestens dessen freie Bewaltung über sich hat, er sei frei oder unterthan; ebenso derjenige, der so viele Schulden hat, daß sein Realgelübde zum Schaden seiner Gläubiger oder Familie wäre; in allen diesen Fällen wäre das Objekt unerlaubt, weil es die Gerechtigkeit, Pietät oder Liebe verletzete. Wer mit Grund hofft, er werde Geld bekommen, könnte erlaubt und gültig ein Realgelübde machen, aber nur in bedingter Weise, unter der Voraussetzung nämlich, wenn er Geld bekommt, so daß es erst wirksam wird, wenn die Bedingung realisirt ist. Ordensleute, welche in Folge des feierlichen Gelübdes der Armuth kein Privateigenthum besitzen, können eben deswegen kein Realgelübde machen. Nur wenn ihnen die freie Administration zeitlicher Güter anvertraut ist, könnten sie unter der Bedingung, wenn es der kompetente Obere genehmigt, ein Realgelübde ablegen; auch das, was sie von dem, was ihnen zu eigenem Bedarf überlassen ist, durch Einschränkung erübrigen, ist ohne Gutheißung des Obern für ein Realgelübde nicht verwendbar. — Die Frau kann nur in Bezug solcher Güter, deren Eigenthum und Verwaltung ihr zusteht, die sogenannten Paraphernalgüter, unbedingt Realgelübde machen, während sie Realgelübde, die aus gemeinsamen Gütern oder aus solchen Gütern zu

entrichten sind, welche der Verwaltung des Mannes unterstellt sind, nur unter der Bedingung, wenn der Mann einwilligt, ablegen und ausführen kann. — Ebenso kann der Sohn der Familie (*filius familias*) Realgelübde, welche aus seinen Gütern zu erfüllen sind, welche der Vater zu verwalten hat, nur unter der Bedingung, wenn der Vater zustimmt, gültig, erlaubt und nach ertheilter Zustimmung wirksam machen, während er Realgelübde, die aus den seiner eigenen Administration unterstehenden Gütern zu entrichten sind (*bona castrensia et quasi castrensia*), frei und unbedingt ablegen und vollziehen kann.

### § 70. Das Objekt des Gelübbes.

15. Objekt des Gelübbes ist das, was im Gelübde Gott versprochen wird und pflichtgemäß zur Ausführung zu gelangen hat. In ihm läßt sich, ähnlich wie in der Spendung der heiligen Sakramente, die entfernte und nächste Materie unterscheiden. Die entfernte Materie ist eine Sache, die man entweder Gott gibt, weihet oder mindestens ihm zu Ehren auf eine ehrbare Weise verwendet, oder die man Gott zu Ehren weideth, z. B. das Objekt einer Sünde; die nächste Materie bildet die menschliche Handlung oder Unterlassung, die sich auf die entfernte Materie bezieht und sich mit ihr beschäftigt. Das Objekt muß nach seiner nächsten Materie möglich, sittlich gut und besser sein, als sein kontradiktorisches Gegentheil.

16. Was physisch oder moralisch unmöglich ist, kann nicht Gegenstand eines gültigen Gelübbes werden, da keine Verpflichtung entstehen kann, Unmögliches zu leisten<sup>1</sup>. Wer absichtlich ein Gelübde macht, das Unmögliches zu seinem Objekt hat, sündigt, weil er dadurch das Gelübde, einen religiösen Akt, mißbraucht. In der Regel wird Unwissenheit die Ursache solcher Gelübde sein; ist diese unfreiwillig und schuldblos, dann ist auch das Gelübde nicht als sündhaft zu betrachten; anders dagegen, wenn die Unwissenheit freiwillig und sündhaft ist. Ist das unmögliche Objekt eines Gelübbes schlechterdings untheilbar, dann besteht keine Pflicht, an Stelle des Unmöglichen etwas Mögliches zu leisten; ist es nicht geradezu untheilbar, sondern eine Kollektiv-Einheit, dann müßte, was möglich ist, geleistet werden, vorausgesetzt, daß es vom Unmöglichen trennbar, sittlich gut ist und innerhalb derselben Spezies bleibt, wie dasjenige, was im Gelübde intendirt war<sup>2</sup>. Wer gelobt hat, vierzig Mark einem Armen

<sup>1</sup> Ad impossibile nemo tenetur.

<sup>2</sup> Regula juris: Utile non debet per inutile vitari.



zu schenken, müßte, wenn er nur zehn Mark zur Verfügung hat, diese geben. Wer beständige Jungfräulichkeit gelobt hat und nach Verletzung dieser Tugend außer Stand ist, das Ganze zu leisten, müßte Enthaltbarkeit beobachten, dürfte nach dem Eintritte in den Ehestand die eheliche Pflicht nicht verlangen und nach der Auflösung des Ehebandes durch den Tod des Ehegenossen nicht zu einer neuen Ehe schreiten. Wer ein Gelübde gemacht hat, einen Fasttag zu halten, an ihm Jejunium und Abstinenz zu beobachten, müßte, wenn ihm unmöglich ist, Beides zu leisten, das Eine oder das Andere, das ihm möglich ist, erfüllen. Wer dagegen das Gelübde gemacht hat, an einem Tage zu beichten, wäre, wenn er daran gehindert ist, nicht gehalten, auf Grund seines Gelübdes einen Akt der Reue zu erwecken. Ist die Hauptsache eines Gelübdes möglich, das Accessorium dagegen unmöglich, dann müßte die Hauptsache geleistet werden<sup>1</sup>, außer es wäre das Accessorium beigegeben, um die Schwierigkeit in der Ausführung zu mindern.

17. Hier ist die Frage nahegelegt, ob ein Gelübde, nicht zu sündigen, gültig sei. Betrachtet man das Sündigen allgemein, wie es, schwere und läßliche Sünden zu begehen, einschließt, so scheint ein solches Gelübde nicht möglich zu sein, da seine Ausführung die gewöhnlichen sittlichen Kräfte und Gnaden des Menschen übersteigt. Und doch ist auch wiederum wahr, daß jede einzelne Sünde, sei sie schwer oder läßlich, freiwillig ist, ihr Weiden als Pflicht erscheint und deswegen nicht unmöglich sein kann.

Man kann drei Arten von Gelübden unterscheiden: a) das Gelübde, nicht schwer zu sündigen; b) mit Ueberlegung nicht läßlich zu sündigen; c) überhaupt nicht läßlich zu sündigen.

Das erste Gelübde ist für jeden Menschen gültig, da sein Object für jeden Menschen möglich ist, wenn auch nur mittels der göttlichen Gnade. Es haben zwar Einzelne dagegen eingewendet, man müsse zwischen einem schwachen und einem standhaften Menschen unterscheiden; nur für den Letzteren, nicht auch für den Ersteren, sei dieses Gelübde für gültig zu halten, weil für diesen das Nichtsündigen eine moralische Unmöglichkeit sei. Allein die hier gebrauchte Distinktion ist an unrechtem Orte angebracht in der Frage nach der Gültigkeit des Gelübdes, während sie sehr am Platze ist in der Frage, ob es nützlich sei. Nützlich würde ein solches Gelübde Schwachen nicht sein, vielmehr Gelegenheit bieten, noch mehr und noch schwerere Sünden zu begehen; es bildet deswegen dieser

<sup>1</sup> Accessorium principale ad se trahere non debet.

Umstand einen hinreichenden Grund, Dispense zu erhalten. Aber an der Gültigkeit des Gelübdes ließe sich nicht zweifeln, da seine Ausführung keineswegs eine moralische Unmöglichkeit einschließt, weil die hiefür nothwendige Gnade keinem Menschen mangelt. — Auch das zweite Gelübde ist für gültig zu halten, da seine Leistung nicht unmöglich ist; im praktischen Leben ist es indessen noch weniger zu rathen, als das erste, weil es verhältnißmäßig viel schwieriger zu erfüllen wäre, als dieses, und in Wirklichkeit bei der natürlichen Schwäche des Voventen mehr Schaden könnte, als es Nutzen brächte. — Dagegen ist das dritte Gelübde ungültig, weil seine Leistung unmöglich wäre. Denn Niemand kann mit der ihm zu Gebote stehenden ordentlichen Gnadenhülfe, abgesehen von einem speziellen Privilegium, alle läßlichen Sünden für immer meiden. Ob die zeitweilige Meidung aller läßlichen Sünden oder einer bestimmten Art derselben möglich sei und deswegen in gültiger Weise zum Gegenstande eines Gelübdes gemacht werden könne, ist kontrovers und müßte, mit Berücksichtigung der sittlichen Kraft des Voventen, der Dauer des Gelübdes, der speziellen Schwierigkeiten, sowie anderer Umstände, von Fall zu Fall untersucht werden.

18. Das Objekt des Gelübdes muß sittlich gut sein, zum Unterschied von dem, was sittlich schlecht oder indifferent ist. Das Gelübde dient nach seiner natürlichen Bestimmung zur Verehrung Gottes; dazu kann sich nur sittlich Gutes eignen, da er Schlechtes haßt und verabscheut. Wer ein Gelübde macht, das Schlechtes zum Objekt hat, sündigt dadurch, und zwar schwer, wenn das Objekt für sich schwer sündhaft ist; nach Einigen würde er nur läßlich sündigen, wenn das Objekt für sich nur läßlich sündhaft ist, während Andere mit größerer Wahrscheinlichkeit der Meinung sind, es liege auch in letztem Fall eine schwere Sünde vor, da es eine Lästerung Gottes einschließt, ihm zu Ehren irgend etwas sittlich Schlechtes thun zu wollen. Ein solches Gelübde ist ungültig und wirkungslos, da es eine Obligation, sittlich Schlechtes zu thun, nicht geben kann, auch nicht auf Grund eines (versuchten) Gelübdes. Dabei macht es keinen Unterschied, ob das Objekt in sich schlecht und deswegen verboten ist, oder ob es dieses in Folge eines Verbotes oder auf Grund eines schlechten Zweckes oder Umstandes wurde. Nothwendig ist, daß eine vollständige sittliche Deteriorirung auf Grund des schlechten Zweckes oder schlechter Umstände vor sich ging, die dann vorliegt, wenn sie sich mit dem Objekt des Gelübdes untrennbar verbanden und dieses seiner sittlichen Güte beraubten. Bezieht sich dagegen der schlechte Zweck oder

Umstand nicht auf das Object, sondern auf den Voventen, dann ist ein so gemachtes Gelübde, dessen Object gut ist, gültig, und besteht die Verpflichtung, dasselbe auszuführen, da sein Object sittlich erlaubt bleibt<sup>1</sup>. Wird Böses als Apposition einem Gelübde beigegeben, dann ist in einigen Fällen das Gelübde ungültig, in anderen nicht, letzteres in der Voraussetzung, daß das Object in seiner nächsten Materie sittlich gut bleibt. Ein Gelübde, abgelegt in der Absicht, dadurch impetrativ etwas Schlechtes zu erlangen, ist null und nichtig, z. B. das Gelübde, Almosen zu geben, um auf Grund desselben zu erlangen, sich ungerecht an dem Feinde zu rächen; denn es wäre so viel, als Gott zu einer Kooperation zum Bösen von Seite des Voventen zu veranlassen, was in sich schlecht ist. Dagegen wäre ein Gelübde zur Dankagung dafür, bei einer schlechten Handlung nicht verunglückt zu sein, gültig, vorausgesetzt, daß das Object des Gelübdes nicht schlecht ist. Es haben zwar Einige dieses Gelübde, wie das vorgenannte impetrative, gleichmäßig beurtheilt und für ungültig erklärt<sup>2</sup>. Allein es läßt sich ein Unterschied zwischen beiden konstatiren. Während bei dem impetrativen Gelübde der schlechte Zweck mit der Materie des Gelübdes sich unzertrennlich verbindet und diesen schlecht macht, kann man beim Dankagungsgeübde Schlechtes und Gutes von einander trennen und mit Absehen vom ersteren letzteres, das Gute, die Rettung, den Schutz Gottes u. s. w., zum Gegenstand einer erlaubten Dankagung machen und diese durch ein Gelübde verstärken. Nur wenn man das Böse als solches zum Gegenstand der Dankagung, sowie des Gelübdes machte, läge in ihr Sündhaftes und wäre das hierauf sich beziehende Gelübde ungültig.

<sup>1</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 357. Cum voto de re prohibita confundi non potest votum de re licita emissum ab eo, cui vovere prohibitum est. Tale enim votum validum est, licet peccaminosum. n. 359. Cum opere promisso, quod malum est ex suo fine, confundi non potest ipsa actio promittendi, quae sit mala ex pravo fine voventis. Hujusmodi enim pravus finis solius voventis non obstat validitati voti; nam in hoc casu vovens intendit quidem obtinere malum finem per ipsum vovendi actum, sed non per opus aut rem promissam.

<sup>2</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 358. Item, si ad consequendam vel impetrandam a Deo rem illicitam, vel in gratiarum actionem pro re illicita acquisita, eleemosynam te daturum vovisti, irritum est omnino votum: quia dare eleemosynam tamquam medium ad impetrandam a Deo rem illicitam v. g. homicidium vel injustam victoriam, non est bona operatio, sed mala et blasphema: quippe per quam homo, quatenus in ipso est, Deum auctorem peccati facit; similiter dare eleemosynam, tamquam in gratiarum actionem, quod res illicita per Dei auxilium acquisita fuerit, non est bona, sed blasphema operatio: ergo neutra valide aut licite voveri potest.

19. Ein seinem Object nach indifferenter Akt ist ungeeignet, Gegenstand eines Gelübdes zu sein, wenn er nicht durch einen ehrbaren Zweck in entsprechender Weise kohonestirt wurde, wobei zu beachten ist, daß nicht jeder beliebige gute Zweck zur Kohonestirung geeignet erscheint, sondern gefordert wird, daß zwischen dem Akt und Zweck ein konvenientes Verhältniß bestehe<sup>1</sup>.

20. Auch gebotene Akte können Gegenstand eines Gelübdes im eigentlichen Sinn werden, weßwegen Verletzungen derselben eine zweifache Sünde einschließen, eine Sünde gegen das Gebot und eine gegen das Gelübde. Ein gebotener Akt ist allerdings nothwendig, aber nur in Folge des Gebotes, was nicht hindert, daß der Gehorsam dagegen eine freie That ist. Es schließt keinen Widerspruch ein, wenn zu der Pflicht, die aus dem Gesetze hervorgeht, eine zweite, die aus dem Gelübde entspringt, hinzutritt, und dieselbe Leistung auf zwei Titel hin geschuldet wird. Das Gelübde will nicht die aus dem Gesetze entstehende Obligation beseitigen und die seinige an ihre Stelle bringen; sie will die Gesetzesobligation nicht ergänzen oder vervollständigen, sondern durch ein neues Band den Voventen verpflichten, das, was das Gesetz verlangt, zu erfüllen. Es ist in dieser Beziehung das Gelübde dem Eide analog. Eine pflichtgemäße Leistung auch in Folge eines Gelübdes zu erfüllen, ist besser, verdienstlicher, als wenn sie bloß auf Grund des Gesetzes vollzogen würde. Dieses ist die konstante Anschauung der Kirche, die in der heiligen Schrift ihre Begründung hat<sup>2</sup>.

21. Wir können Gott zu Ehren thun, was an sich gut ist, abgesehen davon, ob es ein besseres Gut hindert oder nicht. Wir können ihm aber nicht versprechen und uns dadurch verpflichten, Gutes zu thun, das bleibend etwas, was besser ist, was mehr die Ehre Gottes fördert und unserm Seelenheil nützt, ausschließt. Ein solches Versprechen, das dem Willen Gottes, der auf die Vermehrung seiner Ehre, auf unsern Fortschritt im Guten, auf unsere Vollendung gerichtet ist, widerspricht, könnte er nicht approbiren und deßhalb auch nicht annehmen, weßwegen es aus Mangel dieser zur Giltigkeit nothwendigen Acception für ungiltig erklärt werden muß. Wenn und so oft ein Gut der Art ist, daß es für den Voventen nicht bloß vorübergehend, sondern bleibend, was für ihn besser ist, ausschließt, kann es nicht Gegenstand eines giltigen Gelübdes sein. Was dagegen als Gut untergeordneter Art nur vorübergehend ein höheres

<sup>1</sup> Collet, l. c. III. p. 553. Bouquillon, l. c. n. 365.

<sup>2</sup> Genes. 28, 20—22.

Gut hindert, kann Gegenstand eines giltigen Gelübdes sein; und insofern kann jeder gute Akt in giltiger Weise gelobt werden.

22. Der Richter Jephthe machte vor der Schlacht gegen die Ammoniter das Gelübde: Wenn du die Söhne Ammons in meine Hand gibst, so soll, was zuerst heraustritt aus der Thüre meines Hauses und mir entgegenkommt, wenn ich zurückkehre von den Söhnen Ammons, Jehova gehören, und ich will es opfern als Brandopfer (Judic. 11, 30. 31). Bei seiner glücklichen Heimkehr nach Maspha kam ihm seine einzige Tochter mit Musik und Tanz entgegen; denn andere Kinder hatte er nicht (I. c. 34). Bei ihrem Anblick zerriß er seine Kleider und gab seinem Vaterschmerz wehmüthig Ausdruck (I. c. 35). Mit Zustimmung seiner Tochter vollzog er an ihr sein Gelübde (I. c. 36—39).

Ueber den Sinn dieses Gelübdes und die Art seiner Ausführung, und im Zusammenhang damit über die Frage seiner Giltigkeit weichen die Anschauungen der Exegeten von einander ab. Die in der Geschichte der Exegese am öftesten vertretene Ansicht ist: Jephthe habe gelobt, das Erste, was ihm begegnet, als wirkliches Holokaust dem Herrn zu opfern, wenn es sich dafür eignet, d. h. ein reines, zur Opferung geeignetes Thier ist, oder es einfach zu tödten, als Cherem zu betrachten und zu behandeln. Jephthe habe seine Tochter wirklich getödtet; sei es als Cherem, sei es als Holokaust. Dafür spricht der Wortlaut des Textes, der von einem Holokaust redet, wie nicht minder der Schmerz des Vaters, den er beim Anblick seines Kindes empfand. Auf ein ähnliches Vorkommniß unter König Saul wird hingewiesen (I Kön. 14, 24—44). Das Gelübde selbst wird von Einigen gelobt; es sei auf Eingebung des heiligen Geistes gemacht worden; von Andern gelabelt, da es thöricht und unbesonnen gemacht und gottlos ausgeführt wurde; von wieder Andern, die eine vermittelnde Stellung einnehmen, entschuldigt, auf Grund eines unüberwindlich irrigen Gewissens des Richters; Jephthe sei zweideutiger Absicht, der Sohn einer Dirne gewesen, dessen religiöse Erziehung vielleicht vernachlässigt wurde; er lebte in einer Zeit, in der das chanaanitische Heidenthum noch vielfach verbreitet war, und wohl auch die religiösen Begriffe abschwächte; er war eine ehrliche Seele, die treuherzig ein gegebenes Wort hielt, aber zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem nicht mit entsprechender Sorgfalt unterschied, in religiösen Dingen es nicht genau nahm, ein Mann, an dem mehr Soldatentugenden glänzten, als religiöse Frömmigkeit. Ein unüberwindlich irriges Gewissen lasse sich bei ihm ohne Schwierigkeiten voraussetzen.

Prüft man die hier geltend gemachten Gründe genauer, so ergeben sich nicht unbedeutende Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Ansicht.

Jephthe gebraucht in seinem Gelübde Redewörter (נָפֶתֶת und נָקַח), die nur von persönlichen Wesen ausgesagt werden, da sie ein mit Ueberlegung und Vorbedacht unternommenes Heraustreten und Begegnen bedeuten. Damit ist von ihm ein Thieropfer ausgeschlossen und konnte nur ein Menschenopfer intendirt worden sein, wie die gefährliche Situation, in der er sich befand, ein auf etwas Großes gerichtetes Versprechen erwarten läßt. Damit stimmt die Uebersetzung der Vulgata überein, welche ein persönliches Wesen als Objekt des Gelübdes bezeichnet: *quicumque primus fuerit egressus*.

Wenn das persönliche Opfer zum Holokaust bestimmt wird, so ist hinsichtlich dieses Ausdruckes zu beachten, daß er in eigentlicher Bedeutung das Brandopfer bezeichnet, die überall festzuhalten ist, wo der Zusammenhang sie nahelegt; aber ebenso gewiß ist, daß ihm auch eine uneigentliche, metaphorische Bedeutung zukommt, die nach den Regeln der Hermeneutik dort anzunehmen ist, wo die eigentliche Bedeutung keinen Sinn gibt. Dieses scheint hier der Fall zu sein. Wenn Jephthe ein persönliches Wesen zu einem Holokaust bestimmt, so kann dieses nicht im eigentlichen, sondern nur im figürlichen Sinn gemeint sein. Nur Gott könnte die Erlaubniß geben, einen Menschen zu tödten, wie er sie dem Abraham (Gen. 22, 2) seinem Sohne Isaac gegenüber, den Kindern Israels den Chanaanitern gegenüber gab. Von einer Erlaubniß Gottes, die dem Jephthe zu Theil wurde, berichtet die Schrift nichts. Ohne Auftrag und Erlaubniß Gottes Jemanden zu tödten, ist ein Greuel, der besonders im Dekalog, in der Thorah, mit allem Nachdruck untersagt ist (Exod. 20, 13. Lev. 18, 21; 20, 1—5; Deut. 12, 31; 18, 9. 10). Jephthe war mit dem Inhalt der Bücher Moysis bis in's Einzelne vertraut, wie wir aus dem Bescheide entnehmen, den er im diplomatischen Verkehre dem König von Moab erteilte (1. c. 11, 12 ff.); in seinen Worten, wie in jenen seiner Tochter, klingt die Sprache der mosaischen Bücher wieder (Num. 30, 3. Deut. 23, 24). Selbst wenn dieses nicht der Fall gewesen wäre, so hätte er in den zwei Monaten, welche bis zu dem Vollzug des Gelübdes verfloßen, eines Besseren belehrt werden können.

Es wird nicht berichtet, daß Jephthe seine Tochter tödtete, sondern nur, daß er ihr that, wie er gelobt, mit dem Beisatz: sie erkannte keinen Mann, was selbstverständlich ist, falls sie getödtet wurde. Von der Tochter des Jephthe wird angegeben, daß sie während der ihr gegebenen

Frist von zwei Monaten mit ihren jungfräulichen Gefährten ihre Jungfrauschaft, nicht aber ihren Tod beklagte.

Eine andere Auslegung nimmt an, Jephthe habe im Gelübde versprochen, die erste ihm entgegenkommende Person dem Herrn zu weihen und zum bleibenden Dienste am Heiligthum zu bestimmen. Er habe an seiner Tochter, an die er zwar nicht direkt, wohl aber indirekt dachte, mit ihrer Einwilligung dieses Gelübde in der Weise vollzogen, daß sie die ganze Zeit ihres Lebens am Orte der Stifftshütte verweilen und mit Verzicht auf den Eintritt in den Ehestand in beständiger Virginität leben mußte, ohne die Hoffnung zu haben, sich von diesem Gelübde irgendwie loskaufen zu können.

Jephthe's Tochter wird dadurch, daß sie, ähnlich wie die Nasiräer, Gott geweiht und dadurch der väterlichen Gewalt entrückt wird und auf die Ehe verzichten muß und dadurch ohne Nachkommenschaft bleibt, wie ein Brandopfer, das dem Herrn dargebracht wird.

Der Schmerz des Vaters beim Anblick seines Kindes erklärt sich hinreichend aus der Anschauung über die Kinderlosigkeit, wie sie im alten Bunde herrschte.

Nach dieser Auffassung, die im Vergleich zu der ersten den Vorzug zu verdienen scheint, ist das Gelübde des Jephthe als ein wahres Gelübde zu betrachten; es ist aus Eingebung des heiligen Geistes hervorgegangen (I. c. 11, 29); es hat ein für ein giltiges Gelübde geeignetes Objekt; es ist zugleich die mitwirkende Ursache des herrlichen Sieges gewesen, den Jephthe über die Feinde des Volkes Gottes errungen hat.

Damit steht in Uebereinstimmung, daß die Vollziehung dieses Gelübdes der Gegenstand einer religiösen Festfeier werden konnte (I. c. 11, 39. 40), und daß der frommen, edelmüthigen, gehorsamen und hochherzigen Tochter nicht minder als dem heldenmüthigen Richter, ihrem Vater, in der heiligen Schrift ein rühmliches Andenken bewahrt ist (I. c. 11, 36—38. I. Kön. 12, 11. Hebr. 11, 32).

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die von Euripides im Epos besungene Sage der Hellenen über Iphigenia, Tochter des Agamemnon, die vor dem trojanischen Krieg der Diana geopfert werden sollte, ihr Opfer aber überlebte und später in Tauris als Priesterin der Diana verwendet wurde, aus der heiligen Schrift entlehnt ist; klingt doch selbst der Name Iphigenia (Iphi = Jephthe; Geneia = Tochter) an die biblische Jephthe-Tochter an.

## § 71. Der Promissar des Gelübdes.

23. Ein religiöses Versprechen kann man sowohl Gott, als seinen Heiligen machen. Gott ist allgegenwärtig und allwissend; er vernimmt, wie jedes Gebet, so auch jedes Versprechen, das wir ihm machen, es sei innerlich oder äußerlich vorgetragen. Die Heiligen leben zwar nicht mehr mit uns; sie sind nicht, wie Gott, allgegenwärtig und allwissend; dessen ungeachtet aber kennen und lieben sie uns und bethätigen ihre Liebe durch die Hülfe, welche sie uns angedeihen lassen<sup>1</sup>; wir können, wie zu ihnen beten und ihnen religiöse Verehrung erweisen<sup>2</sup>, so ihnen auch insbesondere religiöse Versprechen vortragen. Es ist ein Unterschied zwischen dem religiösen Versprechen, welches wir Gott, und jenem, welches wir den Heiligen machen. Wenn wir Gott ein Versprechen machen, so wollen wir die Anerkennung seiner Majestät und höchsten Herrschaft, sowie unserer Unterordnung unter ihn, unserer Dankbarkeit gegen ihn, den ersten und größten Wohlthäter, dadurch zum Ausdruck bringen; wir setzen einen Akt der höchsten Gottesverehrung. Wenn wir den Heiligen ein Versprechen machen, um sie zu ehren, dann können wir dadurch in ihnen nur die ihnen von Gott verliehenen Vorzüge anerkennen und uns dankbar erweisen für die Wohlthaten, die sie uns von Gott durch ihre Intercession vermittelt haben; ein ihnen gemachtes Versprechen ist ein religiöser Akt der untergeordneten Gottesverehrung. Man kann allerdings die Heiligen durch Versprechen, welche wir ihnen machen, auch relativ verehren, indem man nicht bei ihnen stehen bleibt, sondern von ihnen auf Gott übergeht und diesen in ihnen sieht und ehrt, allein diese relative Verehrung der Heiligen ist, um Mißverständnisse ferne zu halten, nicht in Uebung gekommen und deswegen auch bei den religiösen Versprechen, die zu Ehren der Heiligen gemacht werden, nicht gebräuchlich<sup>3</sup>.

24. Nur die Gott gemachten religiösen Versprechen führen nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der kirchlichen Terminologie den Namen von Gelübden im eigentlichen Sinn, während die zum Zweck der absoluten Verehrung der Heiligen abgelegten Versprechen als religiöse Versprechen überhaupt zu bezeichnen sind<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Epist. III. § 12. n. 16—19. C. 38—47. § 19. n. 53—58. C. 85 ff.

<sup>2</sup> Epist. VI. § 51. C. 452—457.

<sup>3</sup> Epist. VI. § 51. n. 10. C. 453.

<sup>4</sup> Bouquillon, l. c. n. 332. n. 215. Jam vero juxta communem modum loquendi scripturae et communiorum usum Ecclesiae solae promissiones, quae



25. Die absolute Verehrung der Heiligen kann mit einem eigentlichen Gelübde auf verschiedene Weise in Verbindung gebracht werden; sie kann sich entweder als Motiv verhalten oder als Zweck in Aussicht genommen werden; die Heiligen können als Zeugen des Gelübdes, als Patrone in einer sie ehrenden Weise angerufen werden<sup>1</sup>. Es ist kein Widerspruch, ein eigentliches Gelübde und ein religiöses Versprechen, das einem oder mehreren Heiligen gemacht wird, mit einander zu verbinden.

## § 72. Der Akt des Gelobens.

26. Damit der Akt des Gelobens zu Stande kommt, muß der Vovent als Subjekt des Gelübdes und Gott als Promissar hinsichtlich des Objectes thätig sein.

27. Der Vovent muß den Willen, die Intention haben, sich dem Promissar gegenüber zur Leistung des Objectes des Gelübdes in Weise eines Versprechens zu obligiren. Wo dieser Wille fehlt, kann auch ein Gelübde nicht zu Stande kommen. Wer nur äußerlich eine Gelübdeformel abliest oder ausspricht, würde, wenn er damit nicht die Intention des Gelobens verbindet, kein Gelübde machen; ebenso wenig derjenige, der nicht wüßte, daß ein Versprechen obligire und statt des Versprechens einen einfachen Vorsatz machen wollte; der Vovent muß vielmehr das Versprechen als solches und in ihm die Obligation, die vom acceptirten Versprechen untrennbar ist, wollen und anstreben. Von dem Willen, sich zu obligiren, wird der Wille, ein Gelübde zu erfüllen, unterschieden; dieser letztere Wille wird gefordert, um ein Gelübde in erlaubter und ehrbarer Weise zu machen, nicht aber dazu, daß ein Gelübde überhaupt zu Stande komme und obligire.

28. Der Vovent muß seine auf das Gelübde gerichtete Intention nach vorausgegangener Deliberation, die andauert und auf sie Einfluß

---

directe fiunt Deo., proprie dicuntur vota, et ideo simpliciter negari potest alias promissiones, quatenus formaliter fiunt Sanctis, esse vota, atque ita concludere licet, votum soli Deo offerri.

<sup>1</sup> *Lessius*, l. c. II. 40. d. 5. n. 27. Sic intelligi potest formula illa, multis religionibus usitata: Promitto Deo, B. Virgini, B. Augustino etc. Hoc enim modo est actus religionis, quia principaliter ad Deum dirigitur. Quamvis, qua parte etiam Sancti honorantur, possit esse actus observantiae seu duliae supernaturalis.

hat, machen. Ueber den Grad der nothwendigen Deliberation bestehen verschiedene Meinungen.

Nach der *sententia communis*<sup>1</sup> reicht jener Grad von Deliberation hin, der genügt, die nachfolgende Intention zu einer menschlichen Handlung zu machen, oder *mutatis mutandis* den Willen befähigte, rechtsgiltig einen Kontrakt zu schließen oder eine schwere Sünde zu begehen und sich der ewigen Verdammniß würdig zu machen<sup>2</sup>.

Hienach genügt es, wenn der Vovent Gott kennt und hinsichtlich des Gelübdes im Allgemeinen weiß, daß mit ihm eine Obligation verbunden ist. Andere, unter den Neueren z. B. *Ballerini*<sup>3</sup>, verlangen, in Anbetracht der mit dem Gelübde verbundenen schweren Obligation, einen höheren Grad von Deliberation. Allein dagegen hat schon *Suarez*, wie es scheint, mit Recht geltend gemacht, daß man annehmen müßte, es werde zur Giltigkeit eines jeden wichtigern Geschäftes ein höherer Grad von Deliberation gefordert, als für den *actus humanus* nothwendig ist, welche Annahme nicht zu Recht besteht. Es mag die für den *actus humanus* erforderliche Deliberation für das eine oder andere Gelübde unvollkommen sein; allein die Giltigkeit könnte deswegen nicht in Frage gestellt und bezweifelt werden<sup>4</sup>.

29. Die Intention muß direkt auf das Objekt des Gelübdes gerichtet sein, während eine bloß indirekte Intention nicht genügt; dadurch unterscheidet sich das Gelübde von der Sünde. Eine Sünde kann begangen und müßte imputirt werden, wenn die auf sie gerichtete Intention nur eine indirekte, in der Ursache freiwillige war. Wer voraussieht, er werde in seiner Trunkenheit ein Haus anzünden, und sich freiwillig be-

<sup>1</sup> *Müller*, I. c. tr. II. § 52. p. 175.

<sup>2</sup> Glossa in cp. *Mulier*, 32. q. 2. Qui se potest obligare diabolo, potest etiam se obligare Deo.

<sup>3</sup> *Gury-Ballerini*, I. p. 313, c. Haec non significant, ad voti cuiuslibet validitatem sufficere eam discretionem ac maturitatem iudicii, quae sufficit ad peccandum mortaliter. Ad grave enim peccatum satis est, confuse nosse gravitatem reatus, sicut ad meritum sufficit generalis et confusa notio boni moralis; ad assumendam vero obligationem non sufficit generalis et confusa notio obligationis, sed requiritur perfectior cognitio oneris, ad quod quis se obligat; quae sane cognitio exigit, ut deliberantis menti obversentur adjuncta ad prudentem deliberationem scitu necessaria. Sic ergo intellige, quod par utribique sufficit mentis advertentia, quamquam ad assumendam aut voti aut sponsalium obligationem prudens deliberatio et advertentia sit difficilior, atque adeo maiorem postulet iudicii discretionem.

<sup>4</sup> *Bouquillon*, I. c. n. 313.

trinkt, müßte der Brandstiftung schuldig erklärt werden. Wer dagegen voraussetzt, er werde in seinem betrunkenen Zustand ein Gelübde machen, sich hierauf freiwillig betrinkt und thatsächlich das Gelübde ausspricht, dessen Gelübde wäre für ungiltig und unwirksam zu halten, weil die für die Giltigkeit nothwendige direkte Intention fehlt. Nur wenn ein solches Gelübde etwa die Form eines bedingten Gelübdes annähme, factisch schon vor der Berauschung abgelegt und nur an die Bedingung geknüpft wäre, wenn im Rausche eine Formel gesprochen wird, müßte man das fragliche Gelübde für giltig ansehen.

30. Zur Giltigkeit des Gelübdes genügt nicht bloß die aktuelle, sondern auch die virtuelle Intention. Wenn ein Novize, der die feierlichen Gelübde ablegen will, nach der aktuellen Intention, die er am Anfang des Aktes erweckte, zerstreut wird, und so zur Professablegung schreitet, so würde diese giltig sein, da die virtuelle Intention in ihm vorhanden war und genugsam auf seinen Willen influirte. In gleicher Weise ist die Intention, die nur implicite die im Gelübde entstehende Obligation erkennt und umfaßt, ohne sie im Einzelnen ausdrücklich zu wollen, für ausreichend zu erachten, um ein giltiges Gelübde zu machen.

31. Unterläuft bei einem Gelübde ein Irrthum, der sich auf sein Wesen bezieht, indem z. B. das Gelübde für einen Voratz ohne obligatorische Wirkung gehalten oder nicht Gott gemacht wird, dann ist um dieses Irrthums willen das Gelübde nichtig. Das Gleiche ist der Fall, wenn der Irrthum auf die Substanz des Objectes, oder auf das Hauptmotiv oder den Hauptzweck sich bezieht, während ein Irrthum hinsichtlich eines bloßen Accidens im Objecte, oder bezüglich eines untergeordneten Motives oder Nebenzweckes dessen Ungiltigkeit nicht nach sich hat; denn wer die Hauptsache u. s. w. gelobt, verpflichtet sich stillschweigend, accidentelle Schwierigkeiten, die sich bei der Ausführung ergeben, auf sich zu nehmen.

32. Nur jene schwere Furcht, die nicht im Innern des Voventen ihren Ursprung hatte, sondern von Außen eingeblöst wurde, und zwar nicht von einer nothwendigen, sondern freien persönlichen Ursache, genügt, ein Gelübde ungiltig zu machen, vorausgesetzt, daß die Furcht in ungeredter Weise erregt und direkt zu dem Zwecke eingejagt wurde, das Gelübde von Seite des Voventen zu Stande zu bringen. Ob ein in der angegebenen Weise durch die Furcht abgedrungenes Gelübde nach dem natürlichen Sittengesetz für ungiltig zu erachten ist, ist unter den Theo-

logen kontrovers: die Einen behaupten, Andere negiren es. Gewiß ist, daß nach kanonischem Recht feierliche Gelübde, die aus ungerecht eingestößter Furcht abgelegt wurden, für null und nichtig erklärt werden<sup>1</sup>. Ob man die kanonische Bestimmung hinsichtlich der feierlichen Gelübde auch auf die einfachen Gelübde ausdehnen dürfe, wird von Einigen, wie Soto, Palao, Suarez in Abrede gestellt, von Anderen dagegen, wie Sanchez, mit größerer Wahrscheinlichkeit behauptet<sup>2</sup>.

33. Das Gelübde muß von Gott als dem Promissar des Gelübdes angenommen werden. Diese Annahme besteht und vollzieht sich in dem Wissen um das ihm gemachte Versprechen und in seinem Wohlgefallen an ihm, in der Freude darüber. Damit Gott ein ihm gemachtes Versprechen annehme, ist nothwendig, daß es die oben genannten Eigenschaften besitze, möglich, gut und besser ist als sein Kontradictorium. Er vollzieht diese Annahme in demselben Augenblicke, in welchem er das Gelübde sieht, was mit Abschluß desselben von Seite des Voventen zusammenfällt.

Einige haben behauptet, Gott könne und wolle ein ihm gemachtes Versprechen nicht annehmen; seine Annahme sei nicht möglich und nicht nothwendig: nicht möglich, weil sie mit seiner Unveränderlichkeit im Widerspruche stehe; und nicht nothwendig, weil Gelübde ein einseitiges Versprechen sei, das ohne Annahme obligire. Beides ist unrichtig: unrichtig ist, daß eine Annahme von Seite Gottes nicht möglich ist; denn sie steht so wenig mit seiner Unveränderlichkeit im Widerspruch, als seine übrigen Werke nach Außen; wie er gute Werke, Opfer annehmen kann<sup>3</sup>, so kann er auch Gelübde annehmen; wie die Annahme der Erfüllung eines Gelübdes als eines guten Werkes keinen Widerspruch einschließt, so kann auch die Annahme des Gelübdes, das nur die Voraussendung des Wortes vor seiner Leistung (Pro-missio) ist, nichts Widersprechendes in sich haben; unrichtig ist, daß die Annahme von Seite Gottes für das Zustandekommen des Gelübdes nicht nothwendig sei, und daß es schon

<sup>1</sup> C. 1. X. I. 11. Conc. Trid. sess. XXV. cp. 18. 19. de regul.

<sup>2</sup> Voit, l. c. I. n. 573. Probabiliter id non videtur extendendum ad alia vota, quia de iis ibi nulla fit mentio. Ita S. Antonin., Sotus, Palao et alii. Nihilominus in praxi tuta esse videtur sententia, quod etiam reliqua vota ex metu injuste incusso facta sint irrita. Ita Sanchez l. c. n. 11. cum plurimis gravissimis AA. Non enim praesumendum videtur, quod Deus ejusmodi vota acceptet; alias vim daret injustae coactioni. Bouquillon, l. c. n. 318. c.

<sup>3</sup> Ps. 50, 21. Tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta: tunc imponent super altare tuum vitulos.

einseitig die Pflicht mit sich führe, von dem gegebenen Wort nicht zurückzugehen (*nuda pollicitatio*); vielmehr ist das Gelübde ein gegenseitiger Vertrag, der die Uebereinstimmung von zwei Paciscenten voraussetzt und einschließt. Wie jeder Vertrag unter der allgemeinen Bedingung geschlossen wird, wenn der betheiligte Mitpaciscent seine Einwilligung gibt, und bei dem Mangel dieser allgemeinen Bedingung ohne Wirkung bleibt, so würde auch das Gelübde ohne Annahme von Seite Gottes nicht zu Stande kommen und wirkungslos bleiben.

Die Acception des Gelübdes von Seite Gottes ist aus dem Umstande erkennbar, daß er in seiner Offenbarung die Pflicht einschärfen ließ, das ihm gemachte Gelübde zu erfüllen. Würde Gott das Gelübde nicht angenommen haben, dann könnte er nicht zu seiner Erfüllung verpflichten, da es ohne seine Annahme ungiltig wäre und jeder Wirkung entbehrte.

### § 73. Die Wirkung des Gelübdes.

34. Es hat nicht an Behauptungen gefehlt, die sich dahin äußerten, ein Gelübde könne nicht verbindlich sein, weil es Vollkommeneres hindere und ausschliesse<sup>1</sup>; es sei nämlich vollkommener, etwas ohne Verpflichtung, frei zu leisten, als in Folge einer Obligation. Diese Einwendung würde, wenn sie begründet wäre, in gleicher Weise gegen die Zulässigkeit des Sittengesetzes und seine Wirkung, die Obligation, sprechen. Wir werden diese Einwendung später eingehend zu würdigen haben (§ 76 n. 50 ff.).

35. Es ist indessen als Glaubenswahrheit festzuhalten, daß ein giltiges Gelübde die Verbindlichkeit mit sich führt, das zu leisten, was in ihm Gott versprochen wurde. Schon die Vernunft sieht dieses ein. Wie wir ein den Menschen gemachtes Versprechen halten müssen um der Treue willen, so nicht minder ein Gelübde, das, weil Gott gemacht, darum höher steht, als ein einfach Menschen gemachtes Versprechen. Schon die Heiden erkannten die Sünde, die in der Nichterfüllung eines Gelübdes liegt; sie nannten den, der die Erfüllung desselben unterließ, *reus voti*. Die heilige Schrift schärft in der ernstesten Weise die Erfüllung eines gemachten Gelübdes wiederholt ein<sup>2</sup>; die kirchliche Ueberlieferung spricht

<sup>1</sup> Prop. Michaelis de Molinos ab Innoc. XI. damn. 3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impeditiva.

<sup>2</sup> Num. 30, 3. ss. Si quis virorum votum Domino voverit, aut se constrinxerit juramento, non faciet irritum verbum suum, sed omne, quod promisit, implebit etc. Deut. 23, 21—23. Cum votum voveris Domino Deo tuo,

die gleiche Ueberzeugung<sup>1</sup> aus. Das Gelübde erzeugt eine Pflicht der Treue gegen Gott, wesswegen die Erfüllung desselben als Akt der Treue, seine Verletzung als Treubruch sich darstellt<sup>2</sup>. Die aus dem Gelübde hervorgehende Pflicht der Treue gegen Gott zu beobachten, fordert zugleich als Pflicht die Tugend der Wahrheit und der Religion; das Gelübde ist als Versprechen gleichsam das Voraussenden einer Zusage in Gedanken oder Worten, der die in Aussicht genommene Leistung als Wahrheit der That (*veritas facti*) in Zukunft zu folgen hat, da sie mit dem Versprechen übereinzustimmen hat. Erfolgt diese Wahrheit der That nicht, indem das Gelübde unerfüllt bleibt, dann wird ein Fehler gegen die Wahrheit, eine Lüge, begangen; in diesem Sinn bezeichnete der hl. Petrus die Verletzung des Gelübdes der Armuth von Seite des Ananias und der Saphira als Lüge gegen Gott, gegen den heiligen Geist<sup>3</sup>. Inwiefern die Pflicht der Treue Gott gegenüber zu beobachten ist, erscheint sie zugleich als Religionspflicht und unterscheidet sich deshalb von der in menschlichen Verhältnissen zu beobachtenden Treue nicht bloß dem Grade nach innerhalb derselben Art, sondern spezifisch, wie auch die Verletzung des Gelübdes von der Verletzung eines Versprechens, das nur Menschen gemacht wurde, spezifisch verschieden ist<sup>4</sup>.

36. Die Obligation gehört zum Wesen des Gelübdes, wodurch es sich vom bloßen Vorsatz unterscheidet. Ob nun die Obligation *sub gravi* oder *levi* bestehe, ist zu entscheiden nach der Intention dessen, der das Gelübde ablegt, und nach der Wichtigkeit des Objectes desselben. Für wichtig als Object eines Gelübdes gilt eine Leistung, welche von der ge-

non tardabis reddere, quia requirit illud Dominus Deus tuus: et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum. Si nolueris polliceri, absque peccato eris: Quod autem semel egressum est de labiis tuis, observabis et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es. *Eccle.* 5, 3. Quodcumque voveris, redde: multoque melius est, non vovere, quam post votum promissa non reddere. Displicet enim Deo infidelis et stulta promissio. *Prov.* 20, 23.

<sup>1</sup> *S. Augustinus*, Ep. 127. 8. Quia jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit, quo esses inferior, quamvis non sit gratulabunda libertas, qua fit, ut non debeatur, quod cum lucro redditur. Nunc vero, quia tenetur apud Deum sponsio tua, non te ad magnam justitiam invito, sed a magna iniquitate deterreo. *S. Thom.* I. c. Haereticum est asserere, votum non obligare.

<sup>2</sup> *I. Tim.* 5, 11. 12. Adolescentiores autem viduas devita; cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt.

<sup>3</sup> *Act.* 5, 1—9.

<sup>4</sup> *Act.* 5, 4. Non es mentitus hominibus, sed Deo.

gesetzgebenden Auktorität zum Inhalt eines schwer obligirenden Gesetzes gemacht wurde oder gemacht werden könnte, oder unter den gegebenen Verhältnissen in großem Maße zur Ehre Gottes, zum Seelenheil des Boventen beizutragen geeignet ist; trifft dieses nicht zu, dann gilt sie für unbedeutend oder unwichtig. In einer unwichtigen Sache kann sich der Bovent nur sub levi obligiren; der Versuch, dieses sub gravi zu thun, wäre ebenso unwirksam, wie der Versuch eines Gesetzgebers, eine unwichtige Leistung zum Inhalt eines sub gravi obligirenden Gesetzes zu machen. Wird eine wichtige Sache zum Inhalt eines Gelübdes gemacht, dann steht immer die Präsumtion dafür, daß sich der Bovent der Leistung entsprechend sub gravi obligiren wollte und wirklich obligirte; würde er sich aber ausdrücklich in einer wichtigen Sache nur sub levi obligirt haben, dann wäre aus dem Gelübde mit solcher Intention nur eine Obligation sub levi entstanden, ganz nach Analogie in der Gesetzgebung <sup>1</sup>. Daraus folgt: Die aus dem Gelübde des Boventen und der Acception Gottes entstehende Obligation des Gelübdes verbindet ex genere suo non toto unter schwerer Sünde, wenn nicht die Intention des Boventen auf eine Verpflichtung unter bloß läßlicher Sünde gerichtet war.

37. Ein bedingtes Gelübde erzeugt nicht sofort eine vollkommene Obligation, sondern nur eine unvollkommene oder suspendirte, die erst mit dem Eintritt der Bedingung vollkommen und absolut wird. So lange die Bedingung, an welche das Gelübde geknüpft ist, noch schwebt, hat der Bovent die Bereitwilligkeit, das Gelübde zu erfüllen, wenn die Bedingung verwirklicht wird, in sich zu bewahren; er darf sich zur Ausführung seines Gelübdes nicht selbst unfähig machen oder die Verwirklichung der Bedingung auf ungerechte Weise vereiteln, was vorzugsweise dann zutreffen könnte, wenn die Erfüllung derselben von dem Consens des Nächsten abhängt, während dieses bei Bedingungen, deren Setzung vom eigenen Willen des Boventen ausgeht und von ihm erlaubt verwirklicht werden kann, sowie bei solchen, deren Erfüllung von Naturereignissen als natürlichen Ursachen herbeigeführt wird, regelmäßig nicht

---

<sup>1</sup> Vergl. dagegen *Bouquillon*, l. c. n. 381. p. 241. b. Quando autem materia est gravis, et adest in promittente intentio non se obligandi nisi leviter, alii censent, obligationem esse levem, alii vero existimant vel obligationem existere et esse gravem (si nempe voluntas promittendi efficacior sit voluntate non se obligandi nisi leviter), vel obligationem esse nullam (si nempe voluntas non suscipiendae obligationis gravis efficacior sit voluntate promittendi): haec altera sententia nobis videtur magis fundata.

stattfindet. Bedingte Gelübde obligiren nicht mehr, wenn die Erfüllung der Bedingung unmöglich geworden ist, selbst wenn diese Unmöglichkeit durch die Nachlässigkeit oder Schuld des Voventen herbeigeführt wurde.

Ob ein bedingtes Gelübde, dessen Bedingung von Seite des Voventen ungerecht vereitelt wurde, obligire, ist kontrovers; die Einen negiren es mit Suarez, während Andere mit Sanchez das Gegentheil behaupten<sup>1</sup>. Ist die Bedingung, welche einem Gelübde beigegeben war, erfüllt, dann hört es auf, ein bedingtes Gelübde zu sein, und wird ein unbedingtes, aus dem die unbedingte Obligation hervorgeht. Ob, um diese Umwandlung des bedingten Gelübdes in ein unbedingtes herbeizuführen, die Bedingung in ihrer eigensten Form erfüllt sein müsse, oder ob auch eine Erfüllung in einem Aequivalente die gleiche Wirkung habe, wird verschieden beantwortet. Der hl. Alphons besürwortet die Meinung, eine Erfüllung in einem Aequivalente genüge nicht, während Sanchez das Gegentheil vertheidigt. Entscheidend dürfte für den einzelnen Fall die Intention des Voventen sein<sup>2</sup>.

38. Im Strafgeübde (*votum poenale*) bildet die als Objekt des Gelübdes in Aussicht genommene Leistung oder Unterlassung die Hauptsache, die Strafe, die im Falle der Verletzung des Gelübdes in Aussicht genommen wird, die Nebensache, das *Accessorium*. Daraus ergibt sich, daß, wenn die Hauptsache unmöglich, unerlaubt oder weniger gut als sein kontradiktorisches Gegentheil wird und deswegen aufhört, geeignetes Objekt des Gelübdes zu sein, oder wenn hinsichtlich der Hauptsache die Obligation irgendwie, sei es durch Irritation, sei es durch Dispensation, beseitigt oder nachgelassen wird, von diesem Zeitpunkt an auch die Obligation zur Strafe aufhört<sup>3</sup>. Im Allgemeinen wird die dem Gelübde beigegebene Strafe nur dann inkurriert, wenn eine schuldbare formelle Verletzung des Gelübdes vorliegt.

<sup>1</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 385 b. p. 243. Imo non pauci censent, nullam exurgere obligationem voti, etiamsi conditionis adimpletio impedita fuerit per vim aut dolum; ita nominatim *Suarez*, l. c. n. 20; verum nobis magis placet sententia opposita, quam prae ceteris defendit Sanchez, de praecept. dec. lib. 4. c. 23. n. 47.

<sup>2</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 386. p. 243. Conditione semel impleta, votum fit absolutum et vovens eo tenetur. — Attamen dubitatur, utrum ad obligationem voti conditio impleri debeat in propria forma, an vero satis sit, si impleatur in aequivalenti. Eam in propria forma adimplendam esse, S. Alphonsus post Salmanticenses docet (Lib. III. n. 219). E contra censuit Sanchez, sufficere, si adimpleatur in aequivalenti.

<sup>3</sup> *Accessorium* sequitur principale.



39. Darin, daß dem Gelübde als Wirkung eine Obligation entspricht, ist es dem Geseze ähnlich. Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob dem Geseze oder dem Gelübde eine größere obligatorische Kraft zukomme. Will man einen hierher bezüglichen Vergleich anstellen, dann kann man nicht Geseze und Gelübde, die verschiedene, sondern nur solche, die gleiche Objekte zum Inhalt haben, in Untersuchung ziehen; man kann nicht fragen: welche Pflicht ist größer, die Pflicht, in Folge des kirchlichen Gebotes zu fasten oder die Pflicht, auf Grund eines Gelübdes die Keuschheit zu beobachten? sondern nur: welche Pflicht ist größer, auf Grund des Kirchengebotes oder auf Grund eines Gelübdes *caeteris paribus* zu fasten? u. s. w. Die Einen haben die dem Geseze entsprechende Pflicht für größer gehalten, da das Gesez und seine Obligation aus einem höheren Willen, aus dem Willen des Obern entspringt, während das Gelübde und seine Obligation nur von dem Privatwillen des Voventen ausgeht. Allein diese Auffassung ist nicht begründet, inwiefern das Gelübde und seine Obligation nicht ausschließlich durch den Willen des Voventen, sondern ebenso sehr durch die Annahme von Seite Gottes zu Stande kommt. Andere haben umgekehrt behauptet, die aus dem Gelübde entstehende Obligation sei größer, als jene, welche aus dem Geseze hervorgeht. Allein auch diese Behauptung ist nicht allgemein wahr, da eine Sünde als Verletzung eines Gesezes schwerer sein kann, denn als Verletzung eines Gelübdes, das sich auf dasselbe Objekt bezog. Z. B. wer gelobt hat, vom Glauben nicht zu apostasiren, würde durch die nachfolgende Apostasie doppelt sündigen; gegen ein göttliches Gesez, das uns die Glaubens-treue zur Pflicht macht, und zugleich gegen das hinzugefügte, freigemachte Gelübde; die erstere Sünde als Verletzung der pflichtgemäßen theologischen Tugend des Glaubens übertrifft an Schwere die Verletzung des hierauf bezüglichen Gelübdes, die sich als Sünde gegen die pflichtgemäße Tugend der Religion darstellt. — Um in dieser Frage das Richtige zu sehen, ist der gute Akt, auf den sich Gesez und Gelübde beziehen, in's Auge zu fassen und zu untersuchen, ob er einer der Tugend der Religion über- oder untergeordneten Tugend angehöre; im ersteren Fall ist die Obligation des Gesezes, im zweiten die des Gelübdes als die größere anzuerkennen. Kommen Akte der Religion, z. B. Anhörung der heiligen Messe an Sonn- und Feiertagen, Empfang der heiligen Sakramente, in Betracht, dann gilt im Allgemeinen, daß dem Geseze eine größere Obligation zukomme als dem Gelübde.

## § 74. Die Auslegung des Gelübdes.

40. Handelt es sich um die Auslegung eines Gelübdes, dann sind vor Allem die Intention des Voventen, das Object des Gelübdes, sowie die Gedanken und Worte, in denen es ausgesprochen wurde, zu berücksichtigen. Die Intention des Voventen ist gleichsam die Wurzel, aus welcher das Gelübde hervorgeht; sie bestimmt sein Object nach seiner Quantität, Qualität und den Umständen, unter denen es erfüllt werden soll; die Gedanken und Worte erklären es näher. Eine besondere Schwierigkeit hinsichtlich der Auslegung des Gelübdes bilden die Umstände, unter denen es verwirklicht werden soll, besonders wenn sie der Vovent in seiner Intention nicht determinirte und im Worte fattsam erklärte.

41. Ein Gelübde darf über die ausdrückliche oder präsumirte Intention des Voventen hinaus nicht erstreckt werden; dagegen müssen alle Umstände, auf welche sich die Intention bezog, in der Erfüllung Berücksichtigung finden, weil sonst das Gelübde nur theilweise erfüllt würde und theilweise unerfüllt bliebe.

42. Hat der Vovent in seiner Intention in Bezug auf das Object und die Umstände des Gelübdes im Einzelnen keine Bestimmung oder Auswahl getroffen, dann ist von ihm anzunehmen, er habe sich so obligiren wollen, wie es theils die Natur der Sache erfordert, theils die Gewohnheit der Kirche oder die allgemeine Übung der Menschen nahelegt. Umstände, welche nach allgemeiner Schätzung fast wesentlich zum Objecte des Gelübdes gehören, sind als Bestandtheil des Gelübdes zu erachten und zu erfüllen; der Grundsatz: das Nebenächliche folgt der Hauptsache, ist in Anwendung zu bringen. Negative Gelübde sind nach Analogie negativer Gesetze, affirmative nach Analogie affirmativer Gesetze zu interpretiren. Würde aus der Intention und dem Objecte des Gelübdes in Bezug auf einzelne Umstände das Entsprechende nicht ermittelt werden können, dann müßten die beim Ablegen des Gelübdes gebrauchten Worte zu Rath gezogen und in ihrer eigentlichen Bedeutung verstanden, überdieß Zweck, Zeit und Ort, die persönlichen Verhältnisse des Voventen berücksichtigt werden, um daraus auf die Intention des Voventen zu schließen und die Tragweite der für ihn bestehenden Obligation zu erkennen; würde nach Berücksichtigung aller Punkte noch ein Zweifel über den Sinn des Voventen übrig bleiben, dann müßte es seiner eigenen Wahl überlassen bleiben, sein Gelübde in bestimmter Weise auszuführen; wer z. B. gelobte, in einen Orden zu treten, ohne diesen genauer zu be-

stimmen, dürfte, sein Gelübde erfüllend, sich einen beliebigen Orden erwählen. Zweifelt Jemand, ob er ein Gelübde abgelegt habe, dann besteht für ihn die Pflicht, sich zu bemühen, den Zweifel abzulegen, sich ein sicheres Urtheil zu bilden und nach ihm zu handeln. Bleibt ungeachtet der von ihm aufgewendeten Mühe sein Zweifel, dann darf er annehmen, er sei zur Erfüllung seines vermeintlichen Gelübdes nicht verpflichtet; denn es ist seine Freiheit gegen die Gelübdeobligation im Besitz.

Steht dagegen dem Voventen fest, daß er ein giltiges Gelübde abgelegt, und zweifelt er nur darüber, ob er dasselbe erfüllt habe, dann ist er verpflichtet, seiner Obligation nachzukommen, da in diesem Falle die Obligation des Gelübdes gegen die Freiheit des Voventen im Besitz sich befindet.

43. Unter Einhaltung des eigentlichen Wortsinnes des Gelübdes darf die Auslegung des Gelübdes stets zu Gunsten des Voventen, der als Verpflichteter, als reus erscheint, gemacht werden; es ist deswegen die Obligation eher zu beschränken, als auszudehnen; die Beschränkung darf jedoch nicht in dem Maße vorgenommen werden, daß dadurch die ursprüngliche Intention des Voventen verletzt, das Gelübde lächerlich, nichts sagend würde und mit der Verehrung Gottes nicht mehr im Einklang stünde <sup>1</sup>.

### § 75. Die Erfüllung des Gelübdes.

44. Die Erfüllung eines Gelübdes durch Verwirklichung seines Objectes beseitigt dessen Obligation; sie hat sich in einem Akte zu vollziehen, der in der Intention und zu dem Zwecke, der Obligation des Gelübdes zu entsprechen, und unter Umständen gesetzt wird, welche seine sittliche Güte wenigstens im Allgemeinen bestehen lassen. Nicht jeglicher Fehler, welcher die Erfüllung des Gelübdes unvollkommen macht, verungültigt dieselbe <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 402. 254 s. *Obligatio voti, quantum retenta propria et usitata significatione verborum fieri potest, semper magis restringenda quam extendenda est; quia, quando non constat de majoris obligationis voluntaria susceptione, quivis relinquendus est in possessione suae libertatis. — Nunquam tamen obligatio voti ita restringenda ac minuenda est, ut votum ipsum vel ridiculum vel parum consentaneum divino cultui reddatur, sed semper servari debet voti dignitas.*

<sup>2</sup> *Suarez*, l. c. IV. 10. n. 17. *Qui vovit eleemosynam, licet illam det ex vana gloria, non agat contra votum. Idem est de voto orandi; obligat*

45. Personalgelübde muß der Vovent selbst erfüllen; er könnte sie durch einen Andern weder *de jure* noch *de facto* abtragen lassen. Ist er mit oder ohne seine Schulb außer Stand gesetzt, seine Personalgelübde zu erfüllen, so besteht für ihn keine Pflicht, sie durch einen Zweiten erfüllen zu lassen oder diesen zu bitten, statt seiner die Erfüllung zu übernehmen; sie gehen deswegen als Reallast nicht auf seine Erben über. Hat Jemand gelobt, etwas durch einen Andern zu thun und ihn zu diesem Zwecke zu ersuchen, zu bitten, ihm zu befehlen u. s. w., dann hat er seinem Gelübde genügt, wenn er die im Gelübde genannte Handlung, welche er an den Andern zu richten versprach, vollbracht hat. — Realgelübde sind aus dem Vermögen des Voventen zu entrichten; besitzt derselbe überhaupt kein Vermögen als Eigenthum oder nicht mehr, dann fällt die Pflicht, sie zu erfüllen, von selbst weg. Sie müssen durch den Voventen oder seinen Stellvertreter, den Mandatar, Erben u. s. w. erfüllt werden; sie können aber auch durch einen Dritten erfüllt werden, vorausgesetzt, daß der Vovent um diese Erfüllung weiß und sie guthießt. Da die Erfüllung der Realgelübde als Reallast an dem Vermögen des Voventen haftet, so besteht, falls der Vovent vor Entrichtung seiner Realgelübde stirbt, für den Erben, auf welchen das Vermögen des Voventen als Eigenthum übergeht, die Pflicht der strengen Gerechtigkeit, nach Bereinigung der Schulden des Erblassers vor Ausbezahlung der Legate die noch nicht erfüllten Realgelübde desselben zu entrichten. — In einem gemischten Gelübde, das theils aus einem Personal- theils Real-Gelübde besteht, ist das Personalgelübde vom Voventen selbst zu erfüllen, während das Realgelübde mit Zustimmung des Voventen auch von einem Dritten erfüllt werden kann. Letzteres geht als Reallast auf die Erben über, nicht aber Ersteres. Ueberdies ist zu untersuchen, wie sich die in ihm vorhandenen Theile zu einander verhalten, ob als Hauptsache und Nebensache (*principale et accessorium*) oder als gleichwerthige Leistungen (*aeque principalia*). Ist das Personalgelübde die Hauptsache, das Realgelübde Nebensache, dann wird der Vovent, der von der Entrichtung des Personalgelübdes aus irgend einem Grunde frei wird, dadurch auch von der Erfüllung des Realgelübdes frei; wer z. B. eine Wallfahrt ge-

---

*enim ad modum attente orandi, qui est de substantia orationis, non tamen ad bene et sine ullo defectu orandum. Quodsi objiciatur, quia votum est de meliori bono ex genere suo et ideo non videtur impleri per malum actum, respondetur, esse de meliori bono ex genere suo, non tamen semper obligare ad excludendam omnem malitiam ab actu, nisi id fuerit in ipso voto expressum.*

lobte und dieses persönliche Gelübde nicht ausführen kann, ist nicht verpflichtet, die für die Wallfahrt nothwendigen Reisekosten zu frommen Zwecken herzugeben. Verhält sich dagegen das Realgelübde zum Personalgelübde als Leistung von gleichem Werthe, die nur accidentell mit dem Letzteren verbunden ist, dann muß es in seiner Weise erfüllt werden, selbst wenn das Personalgelübde für sich zu obligiren aufgehört hat. Wer einen Wallfahrtsgang und am Wallfahrtsorte ein ansehnliches Geschenk zu frommem Zwecke gelobte, mußte, falls die Wallfahrt als persönliche Leistung unterbleibt, das gelobte Geschenk in eigener Person oder durch den Erben entrichten.

46. Die Zeit der Erfüllung eines Gelübdes kann vom Voventen indeterminirt gelassen oder bestimmt worden sein. Im ersten Fall ist mit der Erfüllung des Gelübdes nicht zu zögern <sup>1</sup>, um so weniger, wenn mit dem längeren Zuwarten der Werth des Objectes abnimmt und sich vermindert, z. B. bei ewigen Gelübden. Nur wenn eine gerechte Ursache vorhanden ist, z. B. die Aussicht besteht, man werde das Gelübde später nach besserer Vorbereitung und frömmere erfüllen können, kann die Erfüllung ohne Schuld verschoben werden. Im zweiten Fall muß das Gelübde in der vom Voventen festgesetzten Zeit erfüllt werden, da dieses gleichsam einen Bestandtheil des Gelübdes ausmacht. Der Vovent kann eine bestimmte Zeit der Erfüllung nennen als *causa inductiva* des Gelübdes, indem er dasselbe als eine mit einem bestimmten Tag verbundene Last oder als Termin betrachtet, innerhalb dessen es erfüllt und über den hinaus es nicht erstreckt werden soll (*ad finiendam obligationem*), oder er kann sie beifügen, auf daß sie in ihrer Weise an die Erfüllung desselben erinnere und dazu dränge (*ad urgendam obligationem*). Im ersten Fall erlischt die Obligation des Gelübdes mit dem Verfluß der genannten Zeit, selbst wenn das Gelübde unausgeführt blieb; während sie im zweiten Fall unverändert fortbesteht. — Das Gelübde ist an jenem Orte auszuführen, der nach der Intention des Voventen dafür in Aussicht genommen war; ist derselbe nicht bestimmt oder besteht über ihn ein Zweifel, dann kann seine Erfüllung an jedem hierfür geeigneten Orte vollzogen werden.

47. Die Erfüllung eines Gelübdes ist ein sittlich gutes Werk, ein Akt der Treue gegen Gott und der Religion, welche Güte ihr ausschließlich eigen ist und durch keine Intention, durch keine gute Meinung oder

<sup>1</sup> Deut. 23, 21.

Aufopferung, durch keinen bloßen Vorsatz erreicht werden kann<sup>1</sup>. Die Nichterfüllung eines Gelübdes ist ein Akt der Untreue gegen Gott und eine Sünde gegen die Religion, die ex genere suo als schwere Sünde sich darstellt<sup>2</sup>.

### § 76. Der Nutzen und Werth des Gelübdes.

48. In jeder Zeit der religiösen Entwicklung, vor und nach Christus, hat es Gelübde gegeben. In der Zeit der Patriarchen finden wir Beispiele von ihnen<sup>3</sup>. In dem mosaischen Gesetze waren genaue Anordnungen über sie enthalten; sie galten nicht als Bestandtheil des der Abrogation unterstehenden Ceremonialgesetzes. Der göttliche Heiland und seine Apostel haben zur Ablegung von Gelübden wiederholt eingeladen<sup>4</sup>. Die Kirche spricht sich in ihrer gesammten Tradition für die Uebung, Gelübde zu machen und auszuführen, aus<sup>5</sup>.

49. Das Gelübde ist zur Erreichung des letzten Zieles nützlich; es ist als Akt der Patrie in sich ehrbar und trägt so sehr zur sittlichen Vollendung bei, daß es als Object des Rathes erscheint; in ihm wird unser Wille im Guten befestigt, indem sowohl er selbst als das Werk, auf welches er sich bezieht, Gott geweiht werden. Darum äußern sich der göttliche Heiland und im Anschluß an ihn die heiligen Väter anders über das Gelübde als über den Eid. Während sie nämlich das Ablegen des Eides auf den Fall der Noth beschränkt wissen wollen<sup>6</sup>, ermahnen sie unbedingt zum Gelübdemachen und empfehlen es als Mittel des Heiles, dessen Anwendung uns disponirt, unserer Hoffnung gesteigerten Ausdruck zu geben und von den göttlichen Wohlthaten besseren Gebrauch zu machen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *S. Thom.*, I. c. II. II. q. 88. a. 6. Ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subicit, quam ille, qui solum facit. Subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetero non potest aliud facere: sicut plus daret homini, qui daret arborem cum fructibus, quam qui daret ei fructus tantum . . . Item, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis.

<sup>2</sup> *Bouquillon*, I. c. n. 414. p. 264 s.

<sup>3</sup> *Genes.* 28, 20—22.

<sup>4</sup> *Matth.* 19, 11. 12. I. *Cor.* 7, 25. u. 3.

<sup>5</sup> Vergl. *Wirthmüller*, über das Sittengesetz S. 52—59.

<sup>6</sup> Siehe *Optat.* V. § 45. n. 27. S. 423 ff.

<sup>7</sup> *S. Augustinus*, in Ps. 75. Non sitis pigri ad vovendum: non enim viribus vestris implebitis. Ps. 131. Qui te hortatur ut voveas, ipse adjuvat, ut reddas.

Wenn Einige den Nutzen der Gelübde im Allgemeinen in Abrede stellen und beschwören von ihnen abriethen, sie nur selten, im Falle der Noth, oder wenn augenscheinlich ein großer Nutzen sich ergebe, zulassen wollten, weil es bei der Schwäche des Menschen schwer sei, ein gemachtes Gelübde zu halten, so ist dagegen zu sagen, weder im Gelübbemachen liege eine Gefahr, dasselbe zu verletzen, vorausgesetzt, daß man sich hiebei von den Gesetzen der Klugheit leiten läßt, noch in der von ihm begründeten Obligation, letzteres ebenso wenig, als man mit Grund sagen kann, ein Gesetz, das zu einer Leistung obligirt, enthalte damit eine Gelegenheit oder eine Gefahr der Sünde. Wird ein Gesetz oder Gelübde verletzt, dann liegt der Grund nicht im Gesetze oder Gelübde, sondern im Mißbrauche des menschlichen Willens, der in verkehrter Weise thätig ist oder in schuldbarer Unthätigkeit beharrt.

50. Man kann die Frage aufwerfen, ob ein Gelübde die moralische Güte einer Handlung vermehre und zu ihrer größeren Verdienstlichkeit beizutragen vermöge. Beides wurde in Abrede gestellt, indem man behauptete, daß, was ohne Gelübde geschieht, sei sittlich besser und verdienstlicher, als was in Folge eines Gelübdes vollbracht wird; denn das erstere Werk, das ohne alle Nöthigung ganz freiwillig geschieht, werde ganz frei gesetzt, während bei Setzung des letzteren die Freiheit beschränkt sei und die aus dem Gelübde kommende Nöthigung Einfluß habe.

51. Halten wir sittliche Güte und Verdienstlichkeit, die nicht identisch sind, auseinander. Die sittliche Güte wird als innere und äußere unterschieden. Die erstere ist mit dem Object der Handlung gegeben; sie wird durch das Gelübde an sich nicht vermehrt; so kann z. B. Fasten mit der gleich kleinen Quantität, Almosen in der gleichen Größe und bei der Gleichheit der übrigen Umstände ebenso gut sein mit oder ohne Gelübde. Außer der inneren Güte einer Handlung gibt es eine äußere, die aus dem Zweck und den Umständen entsteht und zur inneren als extensive Güte hinzugefügt wird. Ein Werk, das in Folge eines Gelübdes vollbracht wird, ist mindestens extensiv besser als jenes, das *ceteris paribus* ohne Gelübde geschieht. Das Gelübde läßt die ganze innere Güte des Werkes unverfehrt bestehen und fügt ihr noch den sittlichen Werth des Gelübdes, das ein Akt der Religion ist, hinzu: dadurch gewinnt es mindestens extensiv an Güte. Handelt es sich um Akte, welche Tugenden angehören, welche der Religion untergeordnet sind, dann werden sie durch das Gelübde auch innerlich besser, da die aus ihm hervorgehende Güte die innere aus dem Objecte kommende übertrifft und als die vorzüglichere

erscheint, sie zu religiösen Akten gestaltet. Was das Gelübde zur inneren Güte hinzufügt, kann aus der bloßen guten Meinung, aus einfacher Zweckbeziehung, aus dem guten Vorsatze u. s. w. nicht fließen. Der Bovent leistet mehr; er nimmt durch sein Gelübde eine schwerere Last auf sich, indem er sich obligirt; er handelt durch Vollziehung seines Gelübdes mit besonderer Treue, wodurch eine besondere moralische Güte entsteht, welche durch die gute Meinung, den guten Vorsatz u. s. w. nicht erreicht werden kann. Damit hängt zusammen, daß Gelübbemachen Gegenstand eines Rathes und dadurch nothwendig de bono meliori ist, sowie, daß die Unterlassung eines durch ein Gelübde versprochenen Werkes eine größere Sünde ist, als die Unterlassung eines Werkes, welches nicht in gleicher Weise versprochen wurde<sup>1</sup>.

Vorausgesetzt, daß die Bedingungen zu einem übernatürlichen Verdienst im eigentlichen Sinn (*meritum de condigno*) gegeben sind, ist zu sagen: Was in Folge eines Gelübdes geschieht, ist mehr verdienstlich, als was unter gleichen Verhältnissen ohne Gelübde vollbracht wird. Das Verdienst ist nämlich um so größer, je vollkommener die Bedingungen verwirklicht wurden, unter denen das gute Werk zu Stande kommt; das Gelübde trägt dazu vorzugsweise bei: deßhalb ist das Verdienst eines Werkes in Folge des Gelübdes größer, als ohne dasselbe. Dieses gilt gleichmäßig in Bezug auf das *meritum de praemio essentiali* und *accidentali*, nur muß das Gelübde nicht bloß materiell, sondern formell erfüllt werden, da dessen bloß materielle Erfüllung wohl ausreicht, um der Verletzung des Gelübdes nicht schuldig zu sein, die Güte und Verdienstlichkeit des Werkes aber nicht zu vermehren vermöchte; es unterscheidet sich das Gelübde von der heiligmachenden Gnade in Bezug auf seine Einwirkung auf die Güte und Verdienstlichkeit eines Aktes; letztere influiert als *habitus substantivus*, als einfacher Status, während vom Gelübde dieses nicht behauptet werden kann.

Bezüglich der oben nr. 50 angeführten Einwendung ist zu bemerken, daß die in ihr gemachten Voraussetzungen unrichtig sind und deßwegen die daraus gewonnene Folgerung auf Wahrheit keinen Anspruch habe. Unrichtig ist, daß, was aus Nothwendigkeit in Folge einer Obligation

<sup>1</sup> *S. Augustinus*, ep. 45. Reddite quod vovistis: non enim, quod redditis, reddendo minuetur, sed potius servabitur et augebitur. — Priusquam esses voti reus, liberum erat, ut esses inferior, quamvis non sit gratulabunda libertus, qua fit, ut non debeatur, quod cum lucro redditur. Siehe § 73. n. 39. S. 566.



geschieht, weniger gut und verdienstlich sei, als was ohne solche Nothwendigkeit gesetzt wird. Wohl muß das Gelübde, wie der Rath, ein besseres Gut (*bonum melius*) zum Objecte haben; aber ein solches Object wird ihm vindicirt, nicht in Bezug auf eine Obligation, sondern in Bezug auf sein contradiktorisches Gegentheil<sup>1</sup>. Unrichtig ist, daß das Gelübde die Freiheit vermindere oder aufhebe; es vermehrt sie vielmehr und bietet Gelegenheit, sie in mehreren Tugenden zu bethätigen. Wenn der Wille in der Erfüllung eines Gelübdes ein gewisses Widerstreben findet, es mit weniger Freude vollzieht, so kann diese ganz accidentelle Unvollkommenheit, die auf Rechnung der menschlichen Schwäche zu schreiben ist, die Freiheit des Gelübdes, seine Güte und Verdienstlichkeit in keiner Weise beeinträchtigen.

52. Die Protestanten insbesondere verwerfen nach dem Vorgange anderer Häretiker die Gelübde in gleich verkehrter Weise vom dogmatischen und ethischen Standpunkte aus. Sie behaupten von ihnen, sie seien unnütz und schädlich, wenn sie in der Absicht übernommen werden, durch ihre Vollziehung Gerechtigkeit und ewiges Leben zu verdienen oder der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten, da solche Wirkungen lediglich dem Glauben zukommen, der durch die Gelübde, wie durch verdienstliche Werke überhaupt, beeinträchtigt werde; sie widersprechen der evangelischen Freiheit, die sich neue Obligationen, die als Menschengesetzungen vom Menschen ihren Ursprung haben, nicht auferlegen lasse. Allein so unwahr und unchristlich die Auffassung von dem allein rechtfertigenden Glauben und der evangelischen Freiheit ist, ebenso unhaltbar ist die darauf sich gründende Einwendung gegen die Gelübde. — Wenn sie ferner geltend machen, die im alten Bunde noch vorkommenden Gelübde seien im neuen Bunde abrogirt worden, so ist diese Behauptung aus der heiligen Schrift nicht bewiesen und nicht beweisbar; sie steht vielmehr mit ihr im direktem Widerspruch<sup>2</sup>. Wenn sie überdies argumentiren, die Seele des christlichen Sittengesetzes sei die Liebe Gottes; ihr sei es eigen, nicht bloß die Gebote, sondern auch die Wünsche des Geliebten zu erfüllen, und zwar pflichtmäßig und deßhalb in nothwendiger Weise; es falle alles sittlich Gute unter das Gebot dieser Liebe Gottes; für ein Gelübde oder für einen Rath sei kein Raum mehr, da der Christ zur Liebe Gottes von der Taufe an verpflichtet sei: so ist dagegen zu sagen:

<sup>1</sup> Siehe § 68. n. 1. § 70. n. 21.

<sup>2</sup> *Isai.* 19, 21. *Luc.* 1, 34. *Act.* 18, 18; 21, 23. 24. *I. Tim.* 5, 11. 12.

so fromm diese Einwendung auf den ersten Blick sich darstellt, so verliert sie doch bei näherer Prüfung leicht diesen Schein von Frömmigkeit und läßt sich als unwahr erkennen; sie schließt einen Rigorismus ein, der geeignet wäre, jeden Menschen zur Verzweiflung zu bringen. Nach der christlichen Moral ist auch in Hinsicht auf die Liebe Gottes zwischen dem, was pflichtmäßig, und dem, was bloß gerathen ist, zu unterscheiden, und besteht nur zu ersterem eine Nöthigung, während in Bezug auf Letzteres gestattet ist, von seiner Freiheit Gebrauch zu machen oder sich freiwillig zu seiner Beobachtung durch Gelübde zu verbinden<sup>1</sup>. Der verwerfliche Rigorismus wird auch dann nicht gemieden, wenn mit Verfehrung der Begriffe von Gesetz und Gelübde dem letztern die Bedeutung eines bedingten Gesetzes beigelegt würde<sup>2</sup>.

### § 77. Die Entbindung von der Obligation des Gelübdes.

53. Die aus dem Gelübde entstehende Obligation kann nicht bloß durch seine Erfüllung beseitigt werden, sondern auch durch andere theils innere, theils äußere Gründe in Fortfall kommen und aufhören. Zu den inneren Gründen, die solches bewirken, gehören: das Aufhören des Hauptzweckes des Gelübdes und die wesentliche Veränderung seines Objectes; zu den äußeren: die Irritation, Dispensation und Commutation des Gelübdes.

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. VII. c. 9. Si quis dixerit, vota omnia, quae post baptismum fiunt, vi promissionis in baptismo factae irrita esse, a. s.

<sup>2</sup> Die feierlichen Gelübde insbesondere wurden bekämpft: von Jovinian, am Ende des vierten Jahrhunderts, der als Gegner des Ascetenlebens austrat, den Unterschied zwischen Gebot und Rath aufhob und in Abrede stellte, daß die Virginität vor dem ehelichen Leben den Vorzug habe (Conc. Trid. sess. XXIV. c. 10); er wurde von Papst Siricius im J. 390 u. auf dem Concil von Mailand unter dem Vorsitz des hl. Ambrosius seines Irrthumes überführt, von dem hl. Hieronymus in seinen zwei Büchern *adversus Jovinianum* und von dem hl. Augustinus in seinen Schriften *de bono conjugali*, *de s. virginitate* bekämpft und widerlegt; von den Waldensern und Albigensern im dreizehnten Jahrhundert (siehe Hergenröther I. c. I. S. 927 ff.); von Willeß, der behauptete, alle Orden seien vom Teufel eingeführt, die heiligen Ordensstifter Augustin, Benedict, Bernhard u. s. w. seien verdammt worden, wenn sie nicht bußfertig bereut haben, daß sie Orden gegründet und in ihnen gelebt haben (siehe Denzinger, I. c. n. 520); die Hussiten in Böhmen sind ihm nachgefolgt; endlich von den Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, deren Grundsätze in der Zeit der Revolution in einer dem Christenthum und Ordensleben feindseligen Weise Geltung gewannen und in neuester Zeit in politischmächtigen Ländern dazu führten, auf Grund sogenannter Kirchengesetze des Staates Orden und ordensähnliche Genossenschaften aufzulösen und ihre Mitglieder zu exiliren.

54. Der Zweck des Gelübdes, der durch seinen Fortfall oder seine Veränderung aufhebend oder modifizirend auf die aus dem Gelübde entstehende Obligation einwirkt, ist zunächst als Zweck der im Gelübde versprochenen Sache oder als *causa finalis* zu betrachten und gegen den Zweck, der das Gelübde nur als *causa impulsiva* veranlaßte, abzugrenzen und in sich wiederum als Haupt- und Nebenzweck zu unterscheiden. Hört der ganze Zweck des Gelübdes oder jener Theil, der den Hauptzweck bildet, vor seiner pflichtgemäßen Erfüllung für immer auf, dann erlischt damit zugleich auch die Obligation des Gelübdes für immer; weichen sie nur für eine gewisse Zeit und treten sie nach Umfluß derselben wieder in Kraft, dann erlischt die Obligation des Gelübdes nicht, sondern wird für die Zwischenzeit nur suspendirt, lebt aber wieder auf, wenn der Zweck des Gelübdes wieder zu Recht zu bestehen beginnt. Ist statt des Hauptzweckes des Gelübdes nur ein nebenächlicher Zweck in Fortfall gekommen, dann bleibt mit dem unveränderten Hauptzweck auch die Obligation des Gelübdes aufrecht. Tritt am ganzen Zwecke des Gelübdes oder an seiner Hauptsache eine Veränderung nicht ein und wird dagegen nur der Zweck, der das Ablegen des Gelübdes als *causa impulsiva* veranlaßte, beseitigt oder geändert, dann wird dadurch die Obligation des Gelübdes weder ausgelöscht noch suspendirt, sondern dauert ungeschwächt fort; die *causa impulsiva* müßte, wenn sie fehlerhaft war, beseitigt werden, damit der Obligation des Gelübdes ohne Fehler genügt werden könnte.

55. Das Object eines Gelübdes kann direct oder indirect eine Veränderung erleiden, direct, indem die im Gelübde versprochene Leistung selbst eine andere wird, indirect, indem die Leistung unverändert bleibt, aber am Votenten eine Veränderung vorgeht, welche die Ausführung der Leistung erschwert oder verhindert. Beide Arten von Objectsveränderungen können verschiedene Grade haben. Wird durch directe oder indirecte Objectsveränderung die im Gelübde in Aussicht genommene Leistung unmöglich, unerlaubt, ganz indifferent oder der Art, daß sie weniger gut ist, als ihr conträdictorisches Gegentheil; mit andern Worten: hört sie auf, geeignete Materie für ein Gelübde zu sein, dann hört bei solcher Veränderung das Gelübde auf, zu obligiren. Ja, wenn nur in Folge der einen oder andern Veränderung am Objecte die Leistung nach der Schätzung der Klugen zur Zeit der Ausführung eine andere geworden ist, als sie zur Zeit des Gelübbemachens war, dann darf man annehmen, daß die Obligation des Gelübdes cessire, vorausgesetzt, daß die das

Objekt direkt oder indirekt ändernden Umstände nicht durch den Willen des Voventen selbst herbeigeführt wurden, sondern unabhängig von ihm sich von Neuem einstellten; ist die Veränderung durch die Schuld des Voventen veranlaßt und bewirkt, dann kann sie allenfalls als Dispensgrund geltend gemacht werden, aber sie könnte nicht an und für sich eine Deobligation des Gelübdes bewirken. So ist das einfache oder feierliche Gelübde der Keuschheit gültig, wenn auch der Vovent mit heftigen Versuchungen dagegen zu ringen hat<sup>1</sup>. Der Grund hievon ist, daß die Obligation des Gelübdes über den bei Ablegung des Gelübdes vorhandenen Willen nicht hinaus erstreckt werden dürfe, der Wille des Voventen aber diese veränderte Leistung nicht einschloß. Wie es auf dem Gebiete der menschlichen Gesetze hinsichtlich ihrer Auslegung und Anwendung in besonders schwierigen Fällen eine Epikie gibt, welche die Obligation des Gesetzes aufhebt, indem man annimmt, der Gesetzgeber habe in besonders schwierigen Fällen nicht obligiren wollen, so ist in ähnlichen Fällen auch in Bezug auf die Gelübde analog von Epikie Gebrauch zu machen gestattet, in der Voraussetzung, es sei von Anfang an nicht in der Absicht des Voventen, der im Gelübde gleichsam sein eigener Gesetzgeber wird, gelegen gewesen, im Falle einer wesentlichen Aenderung, die besondere Schwierigkeiten hinsichtlich der Ausführung herbringt, sich obligiren zu wollen. Jedes Gelübde wird mit der stillschweigenden Klausel gemacht: wenn die Sachlage im gleichen Zustande verbleibt. Ist die genannte Objekts-Veränderung bleibend, dann cessirt die Obligation des Gelübdes für immer; ist sie dagegen nur vorübergehend, dann wird auch die Obligation nur für die Zwischenzeit suspendirt und lebt später wieder auf. Kollidiren Gelübde, dann ist zu unterscheiden, ob sie in ihrer Ausführung vereint werden können oder sich ausschließen; im ersten Fall sind sie zu erfüllen; im zweiten hat das wichtigere vor dem minder wichtigen, und bei gleichwichtigen jenes den Vorzug, das früher abgelegt wurde und deshalb länger obligirt.

---

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XXIV. c. 9. matrim. Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto; et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium, possequae omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt, se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: a. s.: cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur, nos supra id quod possumus, tentari.

## § 78. Fortsetzung.

56. Irritation des Gelübdes ist dessen Nichtigkeitserklärung oder Suspension von Seite desjenigen, der über den Willen des Voventen oder über den Gegenstand seines Gelübdes Gewalt hat. Durch die Irritationsgewalt soll demjenigen, welcher in der einen oder andern Beziehung ein Recht hat, dieses, wie dessen freier Gebrauch beschützt und aufrecht erhalten werden.

57. Es gibt eine zweifache Irritation, eine direkte und indirekte; die direkte besteht darin, daß der Irritationsberechtigte unmittelbar den ihm untergebenen Willen des Voventen affizirt und das von ihm abgelegte Gelübde revocirt und aufhebt; die indirekte ist dann gegeben, wenn der Irritationskompetente nur das Objekt des Gelübdes vorenthält. Beide unterscheiden sich in ihrer Wirkung wesentlich von einander. Die direkte Irritation zerstört das Gelübde und seine Obligation vollständig und der Art, daß sie niemals wieder aufleben; die indirekte dagegen beseitigt das Gelübde und seine Wirkung nur theilweise und so lange, als das Vorenthalten der Materie andauert; hört das Vorenthalten auf, oder läßt die Wirkung der Irritation nach, dann lebt das Gelübde und seine Obligation wieder auf. Kommt bei der indirekten Irritation eines Gelübdes die ihm entsprechende Obligation gänzlich in Fortfall, dann geschieht dieses nur accidentell.

58. Die direkte Irritationsgewalt ist ein Ausfluß jener potestas dominativa, die als potestas patria sive naturalis sive spiritualis bezeichnet wird und theils dem Vater seinen leiblichen und unmündigen Kindern, theils dem Papst und den Ordensobern ihren untergebenen Religiosen gegenüber zukommt. Nur inwieferne die Jurisdiktion das natürliche Rechtsverhältniß nachbildet, z. B. in der Arrogation, kann aus ihr die direkte Irritationsgewalt hervorgehen. Die indirekte Irritationsgewalt kann in der geistlichen oder weltlichen Jurisdiktion, im einfachen Dienstverhältniß mit Ausschluß eines Jurisdiktionsverhältnisses, im Eigenthumsrecht u. s. w. begründet sein.

59. Die Eltern können direkt die Gelübde ihrer noch unmündigen Kinder irritiren. — Unter den Eltern sind hier zunächst der Vater, in seiner Ermangelung der Vormünder, dann der Großvater, weiterhin die Mutter und andere Ascendenten, auf welche die väterliche Gewalt übergegangen ist, zu verstehen. Der Vater kann die Irritation giltig vornehmen, selbst wenn die Mutter ihre Zustimmung verweigert, während

sie solches nicht vermag, wenn der Vater widerspricht. Die von der *sententia communior* abweichende Meinung des hl. Alphons, der nach dem Vorgange der *Salmanticenses* behauptet, die Mutter könne bei Lebzeiten und in Anwesenheit des Vaters oder Vormünders, der nur nicht widerspricht, gültig irritiren<sup>1</sup>, hat weniger Wahrscheinlichkeit für sich, da die väterliche Gewalt und ihre Ausübung zunächst dem Vater, beziehungsweise dem Vormünder verbleibt. — Unmündig sind die Kinder vor dem zurückgelegten zweiten Lebens-Septennium; für die weiblichen Kinder wird das zurückgelegte zwölfte Jahr als Grenze der Unmündigkeit angenommen. Hinsichtlich der Kinder ist kein Unterschied zu machen, ob dieselben ehelich oder unehelich, legitimirt oder nicht legitimirt sind.

Alle Gelübde dieser Unmündigen ohne Ausnahme, auch jene, welche hinsichtlich der Dispense dem apostolischen Stuhl reservirt sind, können von dem, der die väterliche Gewalt besitzt, direkt irritirt werden; dieses ist auch dann noch zulässig, wenn die Kinder schon ihre Mündigkeit erlangt haben, ohne daß sie die im unmündigen Alter abgelegten Gelübde erfüllten, vorausgesetzt, daß sie dieselben nach erlangter Mündigkeit nicht erneuerten, sowie, wenn die Irritationsberechtigten früher die Gelübde der Unmündigen approbirten und bestätigten. Um gültig diese Gelübde zu irritiren, wird für den irritirenden Vater u. s. w. kein Grund gefordert, wohl aber, um dieses in allweg in erlaubter Weise zu thun. Die ohne Grund vorgenommene direkte Irritirung eines vom Irritirenden vorher bestätigten Gelübdes wird für Sünde, von Einigen für schwere, von Andern für läßliche Sünde gehalten; während die ohne Grund vorgenommene Irritirung eines früher nicht in gleicher Weise bestätigten Gelübdes von den Einen als läßliche Sünde erklärt, von den Andern entschuldigt wird.

60. Ordensobere können direkt die nach der Ablegung der Profess von Untergebenen gemachten Gelübde irritiren, mit Ausnahme des Gelübdes, in einen strengern Orden überzutreten. Als Ordensoberer ist zu betrachten: der Papst allen Ordensleuten gegenüber; der Bischof in bestimmten Fällen gegen nicht exemte Religiosen, die in seine Hand die feierlichen Gelübde ablegen, z. B. Nonnen; die Ordensoberen, wie der Abt, Prior, General, Provincial, Guardian, mit entsprechender Subordination gegeneinander; die Abtissinnen. — Als Religiosen sind nicht die Novizen, sondern ausschließlich die Professoren anzusehen.

<sup>1</sup> L. c. III. 230.

Die von einem höheren Obern bestätigten Gelübde können von einem untergeordneten nicht irritirt werden, wohl aber umgekehrt. Diese Irritationsgewalt der Obern gegen die Professoren ist nur so lange wirksam, als das Subjektionsverhältniß zwischen dem betreffenden Obern und Untergebenen besteht; wird dieses Verhältniß zeitweise oder für immer aufgehoben, dann cessirt auch die Irritationsgewalt und tritt erst wiederum in Kraft, wenn sich dieses Verhältniß von Neuem einleitet. So kann der Ordensobere die Gelübde des Mönches, der Bischof geworden, nicht mehr irritiren, außer er würde nach niedergelegtem bischöflichem Amte wiederum in das Kloster und unter die Obedienz des Klosterobern zurückkehren; nach seiner Rückkehr könnte der Obere auch jene Gelübde direkt irritiren, welche er während der bischöflichen Amtsführung gemacht und noch nicht ausgeführt hat.

61. Indirekte Irritationsgewalt kommt jenen zu, welche über Andere eine Jurisdiktion, sie sei geistliche oder weltliche, auszuüben haben. Auf Grund der geistlichen Jurisdiktion steht sie zunächst dem Oberhaupt der Kirche, dem Papste, und in Unterordnung unter ihm den Bischöfen und andern mit Quasijurisdiktion versehenen Prälaten zu. Einige Kanonisten haben die Behauptung aufgestellt, aus der geistlichen Jurisdiktion lasse sich nicht bloß indirekte, sondern auch direkte Irritationsgewalt ableiten, die sie im weitesten Umfang dem Oberhaupt der Kirche beilegen, der sie den Gelübden der Bischöfe, des Gesamt-Klerus und der Laien gegenüber ausüben könne; denn ihm sei die Schlüsselgewalt uneingeschränkt übertragen worden (Matth. 16, 19), und alle Gelübde würden unter der stillschweigenden Voraussetzung gemacht: wenn der heilige Vater sie gutheißt. Allein diese Auffassung und ihre Begründung ist nicht richtig. Es ist nicht bewiesen und nicht zu beweisen, daß in der jurisdiktionellen Vollgewalt des apostolischen Stuhles, die zunächst für die äußere Regierung der Kirche besteht, auch die direkte Irritationsgewalt der Gelübde enthalten sei; solches ist mindestens zur zweckmäßigen Regierung der Kirche nicht gefordert. Der Wille der Christen ist, wenn wir von den Ordensprofessen absehen, nicht so an den Willen des Papstes und der übrigen Träger der Jurisdiktion gebunden, wie der Wille der Unmündigen an den der Eltern oder der Wille der Professoren an jenen ihrer Obern; die Behauptung, alle Gelübde würden mit der obengenannten stillschweigenden Bedingung gemacht, kann nicht bewiesen werden; sie entspricht nicht der Wirklichkeit. Steht aber auf Grund der geistlichen Jurisdiktion dem Papst die direkte Irritation nicht zu; dann kann sie auch nicht für die

ihm untergeordneten Träger derselben, oder auf Grund der weltlichen Jurisdiktion für weltliche Herrscher in Anspruch genommen werden. Dagegen läßt sich mit gutem Grund die indirekte Irritation aus der Jurisdiktion ableiten. Gelübde, welche in ihrem Objekte oder in ihrer Ausführung ein Jurisdiktionsrecht geistlicher oder weltlicher Art berühren oder bedrohen, können von dem Träger der entsprechenden Jurisdiktion indirekt irritirt werden; diese indirekte Irritation findet dagegen keine Anwendung Gelübden gegenüber, welche kein Jurisdiktionsrecht unberührt lassen. So kann der Papst Gelübde von Bischöfen, welche in ihrer Ausführung der allgemeinen Regierung der Kirche zu nahe treten, die Residenzpflicht u. s. w. verletzen, wie etwa das Gelübde einer längeren Wallfahrt an einen außerhalb der Diöcese gelegenen Gnadenort, indirekt irritiren; legt der Bischof die Verwaltung der Diöcese in die Hände des Papstes nieder, dann lebt dieses vom Papst indirekt irritirte Gelübde wieder auf. Dagegen sind Gelübde von Bischöfen und Anderen, welche sich auf Handlungen beziehen, die auf Grund göttlicher Gesetze pflichtmäßig sind und in ihrer Ausführung mit keinem Jurisdiktionsrecht kollidiren, auch vom Papste nicht irritirbar. — Der Bischof kann indirekt die Gelübde seines Klerus oder der ihm untergebenen Laien irritiren, deren Ausführung einem Rechte des Bischofes präjudizirt oder von seiner Erlaubniß abhängig ist.

62. Der Vater kann auf Grund seiner väterlichen Gewalt Realgelübde seiner mündigen Kinder, welche aus ihrem seiner Verwaltung unterstellten Vermögen zu entrichten sind, indirekt irritiren, während er solches nicht vermag, wenn dieselben aus Gütern, die der eigenen freien Verwaltung der Kinder anheimgegeben sind, bestritten werden sollen. Er kann dieses auch hinsichtlich jener Personalgelübde seiner mündigen oder noch nicht emanzipirten majorennen Kinder, welche sich auf Handlungen beziehen, welche nur mit seiner Erlaubniß vorgenommen werden dürfen oder in ihrer Ausführung sein Herrsein in der Familie beeinträchtigen. Im Ermangelungsfalle des Vaters steht die gleiche Vollmacht jenen zu, welche seine Stelle vertreten. Unter den Kindern sind zunächst legitime Kinder zu verstehen, da illegitime in der Regel außerhalb der dem Vater unterstellten Familie leben. Gelübde der Kinder in Dingen, in denen sie ihre eigenen Herren (*sui juris*) sind, z. B. Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche, Verrichtung bestimmter Gebete und Andachten, Empfang der heiligen Sakramente, Bewahrung der Keuschheit, Wahl des Ordensstandes, u. s. w. sind als feste Gelübde (*vota firma*) zu betrachten.



Der Mann, der das Haupt der Frau ist (Ephes. 5, 23), kann alle Gelübde derselben, deren Ausführung sein eheliches Recht oder sein Recht auf die Erziehung der Kinder, die Leitung der Familie, die Verwaltung des Vermögens beeinträchtigte, indirekt irritiren, während die Frau, die in eherechtlicher Beziehung dem Manne gleichsteht, in den übrigen Verhältnissen dagegen ihm untergeordnet ist, nur solche Gelübde ihres Mannes indirekt zu irritiren befugt ist, die in ihrem Vollzug ihr Eherecht verletzen würden. Wenn beide Gatten nach gegenseitigem Consens das Gelübde der Enthaltksamkeit oder des Ordensstandes abgelegt haben, dann haben sie nach der *sententia communis* zugleich auf ihr Irritationsrecht verzichtet; ob es dadurch auch verloren ging, ist nicht sicher<sup>1</sup>. Die Behauptung, der Mann könne jedes Gelübde seiner Frau, auch wenn es keinem seiner Rechte irgendwie präjudizirt, indirekt oder selbst direkt irritiren<sup>2</sup>, läßt sich, wie es scheint, nicht hinreichend begründen<sup>3</sup>.

Ordensobere können den Gelübden der Novizen gegenüber, deren Ausführung mit ihren gegenwärtigen Pflichten in Kollision wäre, Dienstherren jenen ihrer untergebenen Dienstboten, Arbeiter u. s. w. gegenüber, die in ihrer Verrichtung ihre Rechte zu beschränken drohen, sie seien Real- oder Personal-Gelübde, von der indirekten Irritationsgewalt Gebrauch machen.

### § 79. Fortsetzung.

63. Dispensation im Allgemeinen ist die Nachlassung eines Rechtes von Seite dessen, der die hiefür nothwendige Gewalt hat. Dispensation

<sup>1</sup> *S. Alphonsus*, l. c. III. 236. Si conjuges mutuo consensu voveant castitatem aut religionem, nequeunt vota invicem irritare, quia virtualiter uterque cedit juri suo. Est commune. Ita Salm. cum Sanch. Suarez etc. et Bus., qui bene addit, secus esse, si uterque independenter ab altero vovisset. 239. Quid autem, si conjuges mutuo consensu voverint castitatem? Certe vir eo casu remanet obstrictus suo voto, quod ab uxore non potest quidem irritari. Sed etiam, ait Sanchez l. c., nec virum posse votum uxoris irritare, et eum sequuntur Salm. et alii communiter. At ego non invenio rationem certam, qua damnare possim Palacium et alios apud Sanchez l. c., qui contradicunt; nam si vir (prout concedit ipse Sanch. ut vidimus) potest valide irritare votum uxoris, ipso approbante emissum, cur non poterit, arguit Palacius, si mutuo consensu ipse etiam castitatem voverit? Attamen, cum haec opinio sit contra communem, et Tamburinus in hac difficultate involutus, dubium indicium reliquerit, ita et ego sapientibus decernendum remitto.

<sup>2</sup> *S. Alphonsus*, l. c. n. 234. <sup>3</sup> *Bouquillon*, l. c. n. 440.

in einem Gelübde ist die Nachlassung der aus ihm entstehenden Obligation, die im Namen Gottes, dessen Acception des Gelübdes die Obligation mitbegründet, durch den legitimen Obern Kraft einer ihm eigens hiefür gegebenen Vollmacht vollzogen wird.

64. Vergleicht man die Dispensation mit der Irritation der Gelübde, so kommen beide als von Außen wirksame deobligirende Gründe darin miteinander überein, daß sie die Obligation des Gelübdes aufheben und beseitigen, ohne eine andere Leistung an ihrer Statt aufzuerlegen; sie unterscheiden sich aber von einander dadurch, daß die Dispensation in der Jurisdiktion ihre Quelle hat, während die direkte Irritationsgewalt von der potestas dominativa, die indirekte von der Jurisdiktion sich nur insoferne ableitet, als es sich um ihre Sicherstellung vor Beeinträchtigung handelt; daß die Dispensation zu ihrer Gültigkeit eine genügende gerechte Ursache fordert, und nie ohne den Willen des Voventen eintritt und ihm aufgedrängt werden kann, während die ohne Grund und ohne Einwilligung des Voventen vorgenommene Irritation Geltung hat; daß endlich die Dispensation, die Acception Gottes nachlassend, sich gleichmäßig auf das feste und schwache Gelübde erstreckt, während der Irritation deobligirende Wirksamkeit nur hinsichtlich eines Gelübdes zukommt, welches auf Grund seines Objectes oder wegen des gebundenen und abhängigen Willens des Voventen schwach ist.

Dem Namen nach stimmt Dispensation im Gelübde mit Dispensation im Gesetze überein, der Sache nach unterscheidet sie sich von ihr. Während nämlich in der Gesetzes-Dispensation dessen Obligation nur für einen bestimmten Fall beseitigt und aufgehoben wird, für die Kommunität aber verbleibt und andauert, wird in der Gelübde-Dispensation mit der Nachlassung seiner Acception von Seite Gottes zugleich das Faktum des Gelübdes und seine Obligation aufgelöst und zerstört; sie ist hierin der Abrogation des Gesetzes gleich.

Dispensation im Gelübde ist nicht zu verwechseln mit Epikie, in wieferne sie auf Gelübde Anwendung findet, wiewohl die letztere hin und wieder unter dem gleichen Namen angeführt wird. In der Epikie, einer Art Interpretation des Gelübdes, wird einfach ausgesprochen und erklärt, daß im gegebenen besondern Fall, sei es wegen eines Defektes, sei es wegen eintretender unvorhergesehener Umstände, eine Obligation des Gelübdes entweder nie bestand oder nicht mehr vorhanden ist, ohne daß sie durch die kirchliche Jurisdiktion gelöst und beseitigt wird; in der Dispensation dagegen wird die in der Acception Gottes gründende wirk-

lich vorhandene Obligation in dessen Namen durch die kirchliche Autorität nachgelassen.

65. Es ist gewiß, daß der Kirche die Gewalt, in Gelübden zu dispensiren, zukomme. Sie bildet einen Bestandtheil der in der Schlüsselgewalt oder geistlichen Jurisdiction enthaltenen und ihr von Christus übergebenen Vösegewalt, kraft der sie pro foro externo im Namen Gottes die Obligation des Gelübdes auf Erden mit der Wirkung nachlassen kann, daß diese Nachlassung auch im Himmel, bei Gott ihre Geltung hat, gleichwie die in foro interno im Bußsakrament vollzogene Nachlassung der Sünden auch von Gott anerkannt wird. Wie der Mensch durch die eine Beleidigung Gottes einschließende Sünde diesem das Recht erwirbt, ihm zu zürnen und ihn zu bestrafen, so erwirbt der Vovent im Gelübde Gott als dem acceptirenden Promissar das Recht, die Erfüllung des Gelübdes von ihm zu verlangen. Wie Gott in seiner Erbarmung auf sein durch die Sünde erworbenes Recht dem reumüthigen Sünder gegenüber verzichten kann, ohne dadurch seinen übrigen Attributen oder dem natürlichen Sittengesetz zu widersprechen, und wie er die Nachlassung dieses seines Rechtes durch den im Sakrament der Buße im Namen Gottes absolvirenden Priester vollziehen läßt, so kann er in gleicher Weise das ihm durch das Gelübde erworbene Recht durch Zurücknahme der Acceptation, wie jeder andere Promissar, zu Gunsten des Voventen unter Umständen kondoniren und diese Kondonation durch jene vermitteln lassen, denen er auf Erden die hiefür nothwendige Vösegewalt übergeben hat. In dieser Gelübbedispensation liegt nicht ein Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetz, eine Einladung zur Verletzung der Treue, da die Verpflichtung zur Treue von dem Promissar in kompetenter Weise nachgelassen wurde. Das Gelübde ist in Bezug auf seine Wirkung, die Obligation, dem Gesetze ähnlich; wie dieses um des allgemeinen Besten willen in einzelnen Fällen eine Dispensation erheischt, welche in Kraft der entsprechenden Jurisdiction zu gewähren ist, so nicht minder das Gelübde. Hätte die Kirche die Gewalt, in Gelübden zu dispensiren, nicht, dann wäre sie im Nothwendigen ohne entsprechende Befugnisse gelassen worden; die ihr übertragene Hirtengewalt wäre mangelhaft geblieben, was nicht anzunehmen ist. Indem der göttliche Heiland dem heiligen Petrus und in ihm seiner Kirche die Schlüsselgewalt oder Jurisdiction in uneingeschränkter Ausdehnung übertrug, hat er ihr zugleich die Dispensationsgewalt in den Gelübden gegeben. Die Kirche hat diese Gewalt seit den ältesten Zeiten

durch ihre Hierarchie in einem jurisdiktionellen Akt ausgeübt. Es wäre eine unerträgliche, mit unserm Glauben an die göttliche Stiftung der Kirche unvereinbare Annahme, dieselbe habe in einem so wichtigen Punkte irren können, lange oder immer geirrt; ihre vermeintlichen Dispensationen in Gelübden seien nur Auslegungen in Weise der Epikie gewesen.

66. Die der Kirche zustehende Dispensgewalt ist eine allgemeine; oder: es gibt kein Gelübde, dessen Obligation nicht durch Dispensation nachgelassen werden könnte. Meinungsverschiedenheit bestand nur hinsichtlich der feierlichen Gelübde, welche in der Profess abgelegt werden, veranlaßt durch den heiligen Thomas, der im Kommentar zum Buche der Sentenzen (Lib. IV. d. 38. a. 1 ad 2) behauptete, die Kirche könne in ihnen dispensiren, in der theologischen Summe aber die gegentheilige Meinung vertheidigte<sup>1</sup>. Die vom heiligen Thomas in seiner theologischen Summe vertheidigte Meinung ist indessen in der neuern Zeit mit Recht fast allgemein aufgegeben. Es ist in der That nicht einzusehen, warum der Kirche die fragliche Dispensationsgewalt mangeln sollte; eine Einschränkung der der Kirche gegebenen Dispensationsgewalt ist nirgends angegeben. Der Grund der mangelnden Dispensationsgewalt, der sachlich nur entweder in den Gelübden oder in ihrer Feierlichkeit liegen könnte, liegt in keinem von beiden; in den Gelübden nicht, welche sich als solche von den übrigen in nichts wesentlich unterscheiden; in ihrer Feierlichkeit nicht, da diese nicht Ausfluß des göttlichen, sondern kirchlichen Rechtes ist<sup>2</sup>. Die für die gegentheilige Meinung vorgebrachten Gründe beweisen nur die Inkompatibilität einer Dispense von den feierlichen Gelübden und des Ordensstandes, aber nicht die Unmöglichkeit einer solchen Dispense überhaupt und der damit nothwendig gegebenen Befreiung vom Ordensstand. Der apostolische Stuhl hat thatsächlich in einzelnen Fällen aus sehr dringenden Ursachen nach dem Zeugnisse der Geschichte Dispense ertheilt; nachdem das Factum des apostolischen Stuhles vorliegt, würde es mehr als Verwegenheit sein, bezweifeln zu wollen, daß er hiezu berechtigt war.

Schwierigkeiten bilden Gelübde, welche zugleich zu Gunsten eines Dritten gemacht werden, von diesem angenommen wurden und ihm dadurch ein Recht erwarben.

Im Allgemeinen gilt, daß in ihnen nur mit Zustimmung des be-

<sup>1</sup> II. II. q. 88. a. 11. corp. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per ecclesiam dispensari.

<sup>2</sup> Bonifacius VIII., De voto. in VI. Gregor XIII., Ascendente Domino.

rechtigten Dritten eine Dispens ertheilt werden kann. Diese zur direkten Dispense nothwendige Zustimmung ist freiwillig zu ertheilen und könnte nur in einzelnen dringenden Fällen von dem kompetenten Obern befohlen oder durch Komposition oder indirekte Dispensation ersetzt werden. Verhalten sich das Gelübde und das dem Dritten gemachte Versprechen nur konkomitanter, dann kann das erstere ohne das letztere durch Dispense nachgelassen werden. Hängen dagegen beide zusammen, dann kann das dem Dritten gegebene Versprechen sich zum Gelübde wie die Nebensache zur Hauptsache verhalten und in diesem Falle würde mit dem Aufhören des Gelübdes durch Dispensation zugleich das Versprechen, das dem Dritten gegeben wurde, aufhören, nach dem Grundsatz: die Nebensache folgt der Hauptsache; oder es könnte umgekehrt im Verhältnisse zum Gelübde die Hauptsache oder mindestens diesem gleich oder koordinirt sein; in diesen Fällen ist ohne Zustimmung des Dritten die Dispensation des Gelübdes nicht zulässig.

67. Die Dispensation ist nur dann erlaubt und giltig, wenn dafür hinreichende vernünftige Gründe, die nach kluger Schätzung beurtheilt werden müssen, vorhanden sind, die theils im Akte des Gelobens, theils in der Ausführung des Gelübdes, theils in der Sorge für das allgemeine Beste der Kirche oder des Staates gegeben sein können. Im Akte des Gelobens können Umstände vorhanden gewesen sein, welche den Zweifel begründen, ob der Vovent giltig gelobt habe. In der Ausführung des Gelübdes können sich unvorhergesehene Schwierigkeiten ergeben, die sie zwar nicht physisch oder moralisch unmöglich, immerhin aber in hohem Grade lästig machen, Böses oder die Hinderung von Gutem befürchten lassen. Die Rücksicht auf das öffentliche Wohl der Kirche oder des Staates, das Beste der Familie des Voventen u. s. w. kann die Dispense als nothwendig oder zweckmäßig erscheinen lassen.

Sind für die Ertheilung einer Dispense faktisch keine Gründe vorhanden oder die dafür beigebrachten unwahr, dann ist die so gegebene Dispens ungiltig und das Gelübde behält seine verpflichtende Wirkung bei. Reichen die vorhandenen Gründe für eine Dispensation nicht aus, dann kann aus Rücksicht auf sie unter Umständen eine Kommution vorgenommen werden.

68. Die Dispensationsgewalt, ein Bestandtheil der Jurisdiktion für das äußere Forum, ist, wie diese, als ordentliche und delegirte zu unterscheiden. Nach göttlichem Rechte und im weitesten Umfang besitzt nach katholischer Glaubenslehre die ordentliche Dispensgewalt der heilige Vater;

von ihm geht sie auf alle über, welche an ihr, sei es in ordentlicher Weise, sei es in Folge einer Delegation, Antheil haben. Er kann allen Gliedern der streitenden Kirche, die seiner Jurisdiktion unterstehen, sich selbst, den Kardinälen und Bischöfen, den Priestern und Klerikern, den Ordens- und Welt-Leuten nach ihren Ständen in allen ihren Gelübden, persönlichen und Realgelübden, feierlichen und nicht feierlichen, Dispense ertheilen. Nur die Gelübde der Ungetauften und Katechumenen, sowie der verstorbenen Gläubigen, von denen jene noch nicht, diese nicht mehr seiner Jurisdiktion untergeben sind, können von ihm nicht dispensirt werden. Daraus ergibt sich, daß Realgelübde, welche bereits auf die Erben übergegangen sind, indispensabel wurden.

Der heilige Vater hat sich die Dispensation in den feierlichen Gelübden und in folgenden fünf einfachen Gelübden, a) lebenslängliche und vollkommene Keuschheit zu beobachten, b) in einen von der Kirche approbirten Orden (zum Unterschied von den Kongregationen) zu treten, c) zum Grabe des Erlösers in Jerusalem, d) zu den Gräbern der heiligen Apostel Petrus und Paulus in Rom, e) zum Grabe des heiligen Apostels Jakobus des Ältern in Kompostella zu wallfahren, in besonderer Weise vorbehalten, wobei zu beachten ist, daß sich diese Reservation hinsichtlich der einfachen Gelübde nur auf ihre Substanz beschränkt, nicht auch auf ihre Umstände bezieht, und sie auch ihrer Substanz nach nur dann betrifft, wenn sie in jeder Hinsicht, dem Objekt, dem Akt, dem Modus nach vollkommene Gelübde sind. So fällt die Reservation fort, wenn der Boven sich nur unter läßlicher Sünde obligiren wollte, in Folge eingeflößter Furcht, ohne vollständige Abvertenz und Freiheit, aus Leidenschaft gelobte, oder wenn sein Gelübde bedingt oder disjunktiv war.

Ordentliche Dispensgewalt besitzen: der päpstliche Großpönitentiar und der apostolische Legat in Folge päpstlicher Kommission; ferner die Bischöfe und während der Erledigung des bischöflichen Stuhles die Kapitular-Bikare, die ihre Untergebenen, die Diöcesanen, nicht aber Fremde oder exemte Klosterleute in allen nicht dem Papste reservirten Gelübden dispensiren können; Bischöfe können sich nicht selbst dispensiren, sondern müssen die Dispense vom heiligen Vater erbitten; endlich exemte Ordensobere männlichen Geschlechtes und zwar nach einer gebilligten Praxis schon die Lokaloberen, die über ihre Untergebenen, die Ordensleute, in allen nicht päpstlich reservirten Gelübden sie ausüben können; nichtexemte Obere bedürfen zur Vornahme der Dispense der Delegation. Ob die dispensberechtigten Obern auch ihre Novizen dispensiren können,

ist kontrovers, von Sanchez u. A. behauptet, von Suarez dagegen in Abrede gestellt worden. Wer die ordentliche Dispensgewalt besitzt, kann sie andern in dem gleichen Umfange, in welchem er sie selbst besitzt, oder beschränkt delegiren. So kann der Papst den Bischöfen delegiren, auch in den päpstlichen Fällen zu dispensiren; er kann die gleiche Vollmacht oder die den Bischöfen in ordentlicher Weise zustehende Dispensgewalt einfachen Beichtvätern für immer oder vorübergehend verleihen, ohne daß ihre Ausübung auf das Territorium einer bestimmten Diöcese beschränkt wird. Auch die Bischöfe und exempten Ordensobern können die ihnen zustehende ordentliche Dispensgewalt Andern delegiren.

### § 80. Fortsetzung.

69. Kommutation des Gelübdes ist die Substitution einer andern Leistung an die Stelle der aus dem Gelübde hervorgehenden Obligation. Sie unterscheidet sich von der Cessation, Irritation und Dispensation des Gelübdes dadurch, daß durch ihre Vornahme an die Stelle der beseitigten Obligation eine neue pflichtmäßige Leistung tritt, was bei den vorgenannten Arten der Deobligation nicht stattfindet.

70. Vor Allem sind einerseits die Obligation des Gelübdes, anderseits das Werk, das an ihre Stelle treten soll, in's Auge zu fassen und miteinander zu vergleichen. Das neue Werk kann größer und besser sein als die Obligation, wobei die Rücksicht auf die Ehre Gottes und das Seelenheil des Voventen maßgebend ist; oder es kann ihr an Güte gleichkommen oder nachstehen. Die Kommutation eines Gelübdes in ein evident besseres Werk kann der Vovent nach eigenem Willen in eigener Auktorität gültig und erlaubt vornehmen, während seine Kommutation in ein gleich gutes und noch mehr in ein minder gutes Werk nur durch Vermittlung der kirchlichen Jurisdiktion gültig und erlaubt vor sich gehen kann, in welchen Fällen eine Ursache gefordert wird, die im letzten Fall wichtiger sein muß als im vorletzten, in beiden aber nicht so wichtig zu sein braucht, als es für den Fall der Dispensation gefordert wird.

71. Wer in Gelübden dispensiren kann, kann sie auch kommutiren, da die Dispensgewalt mehr ist als die Gewalt, zu kommutiren, und in jener größeren Vollmacht auch diese geringere eingeschlossen ist. Wer dagegen auf Grund der geistlichen Jurisdiktion Gelübde bloß kommutiren darf, kann in ihnen nicht auch dispensiren. Er kann von seiner Kommutationsmacht nur insoweit Gebrauch machen, als es sich um die Sub-

stitution eines gleich guten Werkes handelt. Gelübde, welche dem Papste reservirt sind, oder welche zu Gunsten eines Dritten abgelegt wurden und diesem ein Recht erwerben, können auf eigene Auktorität nicht kommutirt werden, außer es hätte, bei den ersten der Papst, bei den zweiten der mitbetheiligte Dritte hiefür seine Zustimmung gegeben<sup>1</sup>. Vollzieht der Träger der Jurisdiction auf einen suffizienten Grund hin die Kommutation, dann ist, um ihre Wirkung zu erkennen, zu unterscheiden, ob er sie in absoluter oder bedingter Weise vornimmt. Im ersten Fall erlischt die frühere Obligation des Gelübdes vollständig und besteht nur die Verpflichtung, die substituirte Leistung zu vollziehen; würde durch besondere Umstände diese letztere Verpflichtung cessiren, dann müßte der Vovent nicht zur früheren Obligation des Gelübdes zurückkehren und sie, wenn möglich, ausführen, wie es Pflicht wäre, wenn er eigenmächtig die Kommutation vorgenommen hätte. Im zweiten Fall erlischt die Obligation des Gelübdes keineswegs; das in der Kommutation substituirte Werk hat vielmehr nur die Bedeutung, ein Mittel zur Ausführung jener Obligation zu sein; es nähert sich das so kommutirte Gelübde einem disjunktiven.

Ist die Obligation des Gelübdes in eine weniger gute oder bloß gleichwerthige Leistung kommutirt worden, was nur durch die kompetente kirchliche Auktorität möglich ist, dann steht es dem Voventen immer frei, die Kommutationsleistung zu umgehen, und durch Erfüllung der ersten Obligation sein Gelübde einzulösen.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob die gleiche Rückkehr zur Obligation auch dann gestattet ist, wenn die Kommutation in ein

---

<sup>1</sup> Papst Leo XIII. ertheilte in der Bulle: Pontifices Maximi. 15. Febr. 1879 den approbirten Beichtvätern während des dort ausgeschriebenen Jubiläum hinsichtlich der Gelübde-Kommutation folgende Vollmacht: *Vota quaecumque etiam jurata ac sedi apostolicae reservata (castitatis, religionis et obligationis, quae a tertio accepta fuerit, seu in quibus agatur de praejudicio tertii semper exceptis, nec non poenalibus, quae praeservativa a peccato nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refragnet, quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera commutare.*

Die gleiche Vollmacht gewährte er in der Bulle Militans Jesu, 12. Mart. 1881 für die Dauer des Jubiläum: *Confessariis autem, hac occasione et durante hujus jubilaeci tempore tantum, omnes illas ipsissimas facultates largimur, quae a Nobis tributae fuere in alio jubilaeco concesso per Nostros Litteras apostolicas datas die XV. mensis Februarii anno MDCCCLXXIX., quae incipiunt „Pontifices Maximi“, iis tamen omnibus semper exceptis, quae in iisdem Litteris a Nobis exceptae fuere.*



besseres Werk stattfand, die vom Voventen in eigener Auktorität vorgenommen werden konnte oder durch den kompetenten geistlichen Oberen vermittelt war. In beiden Fällen kann sie erlaubt und unerlaubt sein. Erlaubt ist sie, wenn der Vovent in eigener Auktorität die Kommutation vornahm, die Kommutationsleistung aber nur in Weise eines Vorsatzes, nicht in Form eines neuen Gelübdes versprach, während sie für unerlaubt zu halten ist, wenn er sie in einem neuen Gelübde in Aussicht nahm. Erlaubt ist sie, wenn der Obere die Kommutation ausschließlich oder vorwiegend zu Gunsten des Voventen vornahm, unerlaubt dagegen, wenn er sich vornehmlich von der Rücksicht auf die Ehre Gottes leiten ließ<sup>1</sup>. Nach der Rückkehr zur früheren Obligation ist die Wiederaufnahme der einmal durch Kommutation gültig substituirten Leistung statt der ursprünglichen Obligation nicht für unzulässig zu halten.

Eine ohne Grund oder kompetente Jurisdiktion vorgenommene Kommutation müßte, wie die gleiche Dispensation, für ungültig erklärt werden, außer es wäre in ihr eine Leistung in Aussicht genommen worden, die im Vergleich zur Obligation des Gelübdes evident besser ist. Die Ergänzung der Leistung zu einem solchen evident besseren Werke kann der Vovent in seinem eigenen Namen vornehmen und vollziehen.

## Zehntes Hauptstück.

### Gegensätze der Religion<sup>2</sup>.

#### § 81. Uebersicht.

1. Faßt man die Religion im weiteren Sinn, inwiefern sie nicht bloß die unmittelbar aus ihr hervorgehenden Akte, sondern auch jene einschließt, die unmittelbar anderen Tugenden angehören, aber auf ihren Befehl gesetzt werden, dann müßte sich das Gebiet ihrer Gegensätze erweitern, alle Sünden gegen die theologischen und moralischen Tugenden

<sup>1</sup> Vergl. die mildere Ansicht des hl. Alphons<sup>1</sup> l. c. n. 248.

<sup>2</sup> Literatur: *S. Thomas*, l. c. q. 92—100. *Suarez*, l. c. *Lessius*, l. c. cp. 43—45. *S. Alphonsus*, l. c. IV. *Peronne*, l. c. *Simar*, der Aberglaube. *Schneid*, der neuere Spiritismus. *Wieser*, der Spiritismus und das Christenthum. *Dippel*, der neuere Spiritismus.

in sich fassen. Nehmen wir die Religion, inwiefern ihr nur ihre unmittelbaren Akte zugehören, dann beschränken sich ihre Gegensätze auf zwei. Man kann nämlich unter den Anforderungen der Religion zurückbleiben und es zu keiner Gottesverehrung bringen; dieser Gegensatz, der sich als Gegensatz *per defectum* darstellt, wird als Irreligiosität bezeichnet, die ihrem Wesen nach Mangel an Religion, Nichtverehrung, Verunehrung Gottes ist und direkt oder indirekt auf Gott gerichtet sein kann. Man kann in der Religion über das rechte Maß hinausschreiten und *per excessum* sich verfehlen; diesen Gegensatz nennt man die Superstition oder den Aberglauben.

2. Die Irreligiosität als Verjündigung gegen die Religion aus Mangel an ihr kann unmittelbar und direkt an Gott begangen werden, und dieses geschieht im Mißbrauch oder Eitelnennen seines Namens, in seiner Lästerung, in seiner Veruchung; oder sie kann sich direkt und unmittelbar gegen Gott geweihte Personen oder Sachen richten, wodurch indirekt und mittelbar die Verunehrung auf Gott zurückfällt; dieses geschieht im Sakrilegium, in der Simonie, im Meineid und Eidbruch, wovon früher gehandelt wurde<sup>1</sup>.

3. Im Aberglauben kann man Gott und seinen Heiligen die ihnen gebührende Verehrung in einer ihnen nicht zukommenden Weise erzeugen, oder man kann die Gott gebührende Verehrung auf ein Geschöpf übertragen und dieses so behandeln, als wäre es Gott.

4. Da nach dem Werthe der Tugenden die Schwere und Sündhaftigkeit ihrer Gegensätze zu bemessen ist, die Religion nach ihrem Werthe die übrigen moralischen Tugenden übertrifft und nur von den theologischen Tugenden übertroffen wird, so ergibt sich, daß die Gegensätze gegen die Religion, Irreligiosität und Aberglaube, an Sündhaftigkeit und Schwere die Gegensätze gegen die übrigen moralischen Tugenden überbieten und nur den sündhaftesten Gegensätzen gegen die theologischen Tugenden nachstehen.

## § 82. Der Mißbrauch des Namens Gottes.

5. Den Namen Gottes im Munde zu führen und auszusprechen, kann erlaubt und unerlaubt sein. Es ist erlaubt, wenn es zu einem guten Zweck geschieht, in der Absicht, unserer Ehrfurcht vor Gott, unserer

<sup>1</sup> Spitt. V. § 47. S. 429—434.

Unterwerfung unter ihn, unserer Treue und Liebe gegen ihn Ausdruck zu geben, vorgenommen wird. Es ist dagegen unerlaubt, wenn es entweder gar keinen Zweck hat, sondern bloß aus Nebseligkeit und Geschwägigkeit oder aus Gewohnheit geschieht; oder wenn es einem unnützen oder unvernünftigen Zwecke dient, bei jedem noch so geringfügigen Begegniß sich wiederholt; oder wenn es zu schlechtem Zwecke mißbraucht wird.

6. Den Namen Gottes in unerlaubter Weise aussprechen, heißt, ihn eitel nennen, was im zweiten Gebote des Decaloges untersagt ist<sup>1</sup>. Es nimmt sündhaften Charakter an, wenn nicht Mangel an Aufmerksamkeit davon entschuldigt. Geht das unerlaubte Eitelnennen Gottes aus Ungeduld, aus Unwillen gegen uns selbst, die Mitgeschöpfe, persönliche oder unpersönliche, aus Verwunderung, aus Leichtsinn oder Gewohnheit hervor, ohne jedoch einem erkannten schlechten Zweck zu dienen, dann überschreitet es eine läßliche Sünde nicht; wird dagegen mit dem Eitelnennen Gottes ein schlechter Zweck in Verbindung gebracht; entsteht es aus formaler Verachtung Gottes, oder geht es aus einem gegen Gott selbst sich richtenden Zorn hervor; wird großes Mergerniß, Gefahr der Blasphemie damit verbunden: dann liegt eine schwere Sünde vor<sup>2</sup>.

7. Was vom Namen Gottes gilt, findet in gleicher Weise Anwen- auf die Namen seiner Heiligen, sowie auf die Worte der heiligen Schrift, die Gottes Wort sind<sup>3</sup>.

8. Das häufige Aussprechen des Namens des Teufels ist für den Christen mindestens ungeziemend, nimmt häufig den Charakter einer läß-

<sup>1</sup> *Exod.* 20, 7. Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum: nec enim habebit insontem Dominus eum, qui assumerit nomen Domini Dei sui frustra. *Eccli.* 23, 10. Nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo et nominibus Sanctorum non admiscearis, quoniam non eris immunis ab eis.

<sup>2</sup> *Voit.* I. c. I. n. 513. Graviter vero peccatur, si perverso fine proferatur S. Dei Nomen in contestationem pravi affectus, vel ex desperatione, vel ex odio Dei, vel ad confirmationem falsitatis in juramentis.

<sup>3</sup> Conc. Trid. sess. IV. Decr. de editione et usu Ss. Librorum. Post haec temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertuntur et torquentur verba et sententiae s. scripturae, ad scurrilia sc., fabulosa, vana, adulationes, detractationes, superstitiones, impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos, mandat et praecipit ad tollendam hujusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cetero quisquam quomodolibet verba scripturae sacrae ad haec et similia audeat usurpare; ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii poenis per episcopos coerceantur.

sichen Sünde an; ist großes Mergerniß damit verbunden, dann kann es um dieses Umstandes willen eine schwere Sünde sein<sup>1</sup>.

9. Am erfolgreichsten ist dieser Fehler dadurch zu bessern, daß man auf die in ihm sich vollziehende Verunehrung Gottes aufmerksam gemacht wird, über seine Reden vorsichtig wacht und sich gewöhnt, Gottes Namen nur mit Ehrfurcht auszusprechen.

### § 83. Die Gotteslästerung.

10. Lästerung, von Laster im Sinn von Fehler abgeleitet, bedeutet, Jemanden mit Lastern oder Fehlern belegen, ihn für lasterhaft oder fehlerhaft ausgeben, wiewohl er ohne Fehler ist. Das lateinische Wort *blasphemia*, aus der griechischen Sprache genommen, bedeutet, seiner Zusammensetzung aus *βλάπτω* und *φῆμη* angemessen, Schädigung des Rufes, der als Ausdruck für Ehre und guten Namen gebraucht wird. In ihrer Anwendung auf Gott oder als Gotteslästerung ist sie eine Entehrung Gottes, die sich in Gedanken, Worten oder in Werken, die den Worten äquipollent sind, vollzieht.

Von den drei Arten, dem Nächsten an seiner Ehre zu schaden, der Ehrabschneidung, Verleumdung und Schmähung, ist nur die letztere auf Gott anwendbar. Die Ehrabschneidung ist nicht zulässig, da in Gott keine verborgenen Fehler sind, die ungerecht geoffenbart werden könnten; die Verleumdung, die in der Abwesenheit des Nächsten ihm falsche Fehler beilegt, findet auf Gott keine Anwendung, da wir in seiner Abwesenheit nichts gegen ihn unternehmen können, weil er allgegenwärtig und allwissend ist. Es erübrigt nur die Schmähung oder *contumelia*. Daher erklären die Theologen die Blasphemie als Schmähwort gegen Gott<sup>2</sup>. In solchem Schmähwort wird Gott beigelegt, was ihm nicht zukommt, oder abgesprochen, was ihm eigen ist, beides, um ihm die ihm gebührende Ehre zu entziehen; oder es wird zu gleichem Zwecke Göttliches auf eine Kreatur angewendet. Durch diese Entehrung Gottes bildet Gotteslästerung den direkten Gegensatz zum Lob Gottes.

11. Die Gotteslästerung wird, wie die Häresie, durch eine Verstandesthätigkeit vollbracht, wiewohl die schlechte Willensaffektion nicht

<sup>1</sup> *Alphons.*, l. c. IV. n. 131. *Voit*, l. c. n. 514. *Müller*, l. c. § 77. p. 267.

<sup>2</sup> *Voit*, l. c. n. 509. *Blasphemia communiter dicitur verbum contumeliae adversus Deum.*

ausgeschlossen ist, die zu jeder Sünde wesentlich gehört. Ohne Erkenntniß, ohne Aufmerksamkeit des Verstandes käme eine formelle Sünde nicht zu Stande.

Es ist ein Unterschied zwischen Häresie und Blasphemie hinsichtlich der Thätigkeit des Verstandes zu beachten. Während in der formellen Häresie nicht bloß Aufmerksamkeit des Intellektes auf die Worte, die sie ausdrücken, sondern auch Zustimmung zu denselben gefordert wird, wird zur Blasphemie nur die Aufmerksamkeit auf das Schmähwort, nicht auch die Zustimmung zu demselben gefordert; die Sünde der Blasphemie kann auch ein Gläubiger begehen, während er in keine formelle Häresie fallen kann. Ebenso leuchtet ein, daß die Blasphemie nicht zum Glauben, sondern zur Religion einen Gegensatz bildet. Damit soll nicht geläugnet werden, daß die Lästerung Gottes aus dem Unglauben ihren Ursprung nehmen könne, der ausgesprochene Unglaube, wie die Gegensätze der übrigen theologischen Tugenden, zugleich eine Lästerung Gottes sei.

## 12. Man unterscheidet:

a) innere und äußere Gotteslästerung. Die innere (*blasphemia cordis*) bleibt als Gedanke noch im Inneren verschlossen; die äußere findet in Worten (*blasphemia oris*) oder in Werken, die den Worten gleichkommen (*blasphemia operis*), z. B. AusSpeien gegen den Himmel, Fußtritt auf das Kreuz, Verunehrung der konsekrirten Hostie, ihren Ausdruck; beide unterscheiden sich nicht spezifisch von einander;

b) die unmittelbare und mittelbare Blasphemie (*blasphemia immediata et mediata*), von denen jene Gott unmittelbar eine Verunehrung zufügt, während diese die Verunehrung unmittelbar an den Heiligen oder heiligen Sachen vollbringt; wie Gott in seinen Heiligen gelobt und geehrt, so kann er in ihnen verunehrt werden; die Frage, ob sie spezifisch verschieden seien, wird von Einigen bejaht, von Anderen verneint; es dürfte zu unterscheiden sein, ob in der mittelbaren Blasphemie die Heiligen respektiv oder absolut Gegenstand der Verunehrung sind; im ersteren Fall wäre eine spezifische Differenz nicht gegeben, wohl aber im zweiten, in dem auch eine *parvitas materiae* für zulässig erachtet wird<sup>1</sup>;

c) die einfache, häretische und verwünschende Blasphemie (*blasphemia simplex vel mere probrosa vel dehonestativa, haereticalis et*

<sup>1</sup> *S. Thom.*, 1. c. II. II. q. 76. corp. *Maledicere rebus irrationabilibus, in quantum sunt creaturae Dei, est peccatum blasphemiae; maledicere autem eis secundum se consideratis est otiosum et vanum et per consequens illicitum.*

imprecativa). Die einfache Blasphemie ist vorhanden, wenn man von Gott oder seinen Heiligen in einer Weise redet, die sie positiv verunehrt, zum Gegenstand des Spottes und Witzes macht, ohne daß dabei eine Unwahrheit oder eine Verwünschung ausgesprochen wird; dahin rechnet man, wenn zur Verunehrung Gottes einem Geschöpfe beigelegt wird, was nur Gott zukommt. Die häretische Blasphemie ist dann gegeben, wenn sie eine Häresie einschließt; sie kann materiell oder formell häretisch sein, je nachdem der Lästermund bloß die häretischen Worte gebraucht, ohne denselben zuzustimmen, oder denselben auch zustimmt; die häretische Blasphemie, die sich von der einfachen spezifisch unterscheidet, unterliegt der auf die Häresie gesetzten Strafe, der größeren Exkommunikation *latae sententiae*, welche in specieller Weise dem apostolischen Stuhle reservirt ist<sup>1</sup>; sie muß innerhalb eines Monats der Inquisition, beziehungsweise dem Bischof angezeigt werden. In der imprecativen Blasphemie wird der Wunsch ausgedrückt, es möge Gott ein Uebel zu Theil werden; sie schließt den Haß Gottes ein, aus dem sie hervorgeht; sie ist spezifisch von der einfachen und häretischen Blasphemie zu unterscheiden.

13. Die Blasphemie ist als schwere Sünde zu betrachten<sup>2</sup>, sie übertrifft alle Sünden der Irreligiosität und des Aberglaubens und wird selbst nur von den Gegensätzen der theologischen Tugenden übertroffen<sup>3</sup>. Sie ist als unmittelbare Blasphemie und als mittelbare, welche respektiv ist, eine schwere Sünde *ex toto genere suo*, die eine Geringsfügigkeit der Materie und auf Grund derselben eine läßliche Sünde ausschließt. Sie ist die Sünde des Antichristes<sup>4</sup>, des apokalyptischen Thieres<sup>5</sup>; sie ist die Beschäftigung des bösen Feindes und seines Anhanges in der Hölle; sie macht das Wesen der Sünde gegen den heiligen Geist aus, für die es wegen der in ihr begründeten Unbußfertigkeit keine Befehrung gibt<sup>6</sup>. Die Gewohnheit, sie zu begehen, gilt gemeinhin als wahrscheinliches Zeichen der Reprobation oder ewigen Verdammniß, als Präludium und Voraus-

<sup>1</sup> *Pius IX.* Apostolicae sedis. I. I.

<sup>2</sup> *Levit.* 24, 16. Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur; lapidibus eum obruet omnis multitudo populi.

<sup>3</sup> *S. Hieronymus* in Isai. Nihil horribilius blasphemia, quae ponit in Excelsum os suum. *S. Thom.* I. c. II. II. q. 13. a. 3. Omne peccatum comparatum blasphemiae levius est.

<sup>4</sup> *II. Thess.* 2, 3—10. <sup>5</sup> *Apoc.* 13, 1. 5. 6; 16, 11.

<sup>6</sup> *Matth.* 12, 31. 32.

nahme dessen, was die Beschäftigung der Verdammten in der Hölle sein wird<sup>1</sup>; sie nimmt in gewisser Hinsicht bei den Menschen auf Erden ein noch häßlicheres Gepräge an, als bei den Verdammten; denn während diese die Strafe Gottes fühlend und dadurch in Wuth versetzt in Lästerungen ausbrechen<sup>2</sup>, verunehren ihn jene, wiewohl sie seine Gnaden und Wohlthaten ununterbrochen entgegennehmen.

14. Für die praktische Behandlung ist zu beobachten: Zuerst sind die Worte, in denen die Lästerung Ausdruck fand, zu würdigen und zu prüfen, ob sie eine Lästerung Gottes enthalten. Hierauf ist auf die Aufmerksamkeit, sowie Affektion, mit der sie vorgetragen wurden, zu achten; in der Regel entschuldigt Erregung der Leidenschaft des Zornes nicht insoweit, daß die Lästerung nicht mehr imputirt würde<sup>3</sup>. Hinsichtlich der aus Gewohnheit zu lästern ausgesprochenen Blasphemie ist zu untersuchen, ob die Gewohnheit freiwillig oder unfreiwillig ist. Sie ist freiwillig, wenn der Lästere sie erkennt und die Pflicht einsieht, sie abzulegen, und dessenungeachtet die Reue über sie, den Kampf gegen ihre Zumuthungen unterläßt. Von ihr gilt, daß alle einzelnen Lästerungen dem, der sie ausspricht, als Sünden imputirt werden. Sie ist unfreiwillig, wenn sie bereits retractirt, bereut und gebeichtet wurde und stets bekämpft wird. Werden so in unbewußten Augenblicken ohne Aufmerksamkeit Lästerungen ausgesprochen, so sind sie als formelle Sünden nicht imputirbar, müßten aber, sobald man sich ihrer bewußt wird, bereut werden<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Peraldus*: Quemadmodum filii Dei laudibus assueti eos psalmos addiscunt in terris, quos cantabunt in coelis, ita filii diaboli ea cantica discunt in mundo, quae cantabunt in inferno.

<sup>2</sup> *Apoc.* 16, 11. Blasphemaverunt Deum coeli prae doloribus et vulneribus suis, et non egerunt poenitentiam ex operibus.

<sup>3</sup> *S. Alphons.*, l. c. 127. Puto, semper adesse in blasphemando aliquam advertentiam saltem confusam de malitia illius prolationis: ira enim aut habitus ordinarie non ita intellectum obtenebrat, ut penitus ad malitiam blasphemiae non advertatur, licet ipsa reflexe non cognoscatur.

<sup>4</sup> *Voit*, l. c. n. 515. Ad hunc casum respondet Pontas V. blasphem. c. 2. sub fin. Si quis blasphemias proferre assuetus, horrendum hunc habitum eradicare non serio contendat, tot admittit mortalia, quot profert blasphemata verba: at si pravam consuetudinem in melius emendare laboret, ex indeliberatis blasphemis non fit reus peccati saltem mortalis. Ratio est, quia nisi serio velit deponere consuetudinem, haec erit causa voluntaria blasphemiarum etiam indeliberatarum: ergo et hae censentur esse effectus in causa voluntarii. Vide *S. Thom.*, I. II. q. 77. a. 7. corp.

Als Besserungsmittel werden empfohlen: Abbitte für die begangene Gotteslästerung, Ersatzleistung dafür durch Lob Gottes; ernste Beherzigung der Schwere der Sünde, des in ihr liegenden großen Undankes u. f. w.

#### § 84. Die Versuchung Gottes.

15. Jemanden versuchen kann den Zweck haben, ihn zu Bösem zu verführen; so versucht Satan die Menschen; in dieser Weise kann Gott, der Heiligste, nicht versucht werden<sup>1</sup>; oder es kann den Zweck haben, etwas zu erfahren und zu erproben; in diesem Sinn versucht Gott die Menschen<sup>2</sup>, und kann er selbst, wenn auch auf sündhafte Weise, versucht werden<sup>3</sup>.

16. Versuchung Gottes ist ein der Religion entgegengesetzter Akt, in dem Jemand ohne Nothwendigkeit und ohne hinreichenden gerechten Grund etwas sagt, thut oder unterläßt, in der Absicht, zu erproben, ob Gott bestimmte Eigenschaften habe und sie in außerordentlicher Weise bethätige.

17. Die Versuchung Gottes hat zu ihrer Quelle entweder den Unglauben oder den Zweifel an den göttlichen Eigenschaften<sup>4</sup>, oder die Vermessenheit und das zu große Vertrauen; im ersten Fall schließt sie eine Sünde gegen den Glauben, im zweiten Fall eine gegen die Hoffnung ein; in beiden Fällen bleibt sie ein formeller Gegensatz gegen die Religion.

18. Man unterscheidet eine direkte, ausdrückliche, formelle und eine indirekte, stillschweigende, interpretative Versuchung Gottes. Die erstere geht vom Unglauben oder Glaubenszweifel aus und will direkt erforschen und erfahrungsmäßig erkennen, ob Gott bestimmte Eigenschaften besitze; sie schließt eine große Verachtung und Vernunehrung Gottes ein und ist deswegen als schwere Sünde zu betrachten, und zwar ex toto genere suo, so daß eine Geringsfügigkeit der Materie und auf Grund derselben eine läßliche Sünde auszuschließen ist. Die letztere ist gegeben,

<sup>1</sup> *Jacob.* 1, 13. 14.

<sup>2</sup> *Deut.* 13. Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum.

<sup>3</sup> *Deut.* 6, 16. *Matth.* 4, 5. Non tentabis Dominum Deum tuum.

<sup>4</sup> *Exod.* 17, 7. Tentaverunt Dominum dicentes: Estne Dominus in nobis, an non? *Ps.* 77.



wenn Jemand nicht direkt am Glauben zweifelnd eine Eigenschaft Gottes u. s. w. ausdrücklich erproben will, gleichwohl aber im zu großen Vertrauen etwas verlangt oder unternimmt, was nur auf die Erforschung göttlicher Eigenschaften sachgemäß abzielen kann oder eine von der gewöhnlichen Ordnung der Providenz abweichende, außerordentliche Hilfe Gottes voraussetzt. Auch sie ist *ex genere suo* eine schwere Sünde, läßt jedoch nach einer gut begründeten Meinung eine Geringsfügigkeit der Materie und eine läßliche Sünde zu. Sie unterscheidet sich spezifisch von der ersteren.

19. Eine Versuchung Gottes läge vor, wenn Jemand ohne Grund, ohne besonderen Antrieb des heiligen Geistes zum Beweise des katholischen Glaubens ein Wunder von Gott verlangte; wenn sich Jemand den sogenannten Orbalien (Gottesgerichten) unterziehen wollte; wenn er sich unnötig zum Martyrium hindrängen würde u. s. w.

### § 85. Das Sakrilegium.

20. Das Wort Sakrilegium ist aus *sacrum*, das Heilige, Gottgeweihtes bedeutet, und *legere*, in der Bedeutung von auslesen, sammeln, gebildet; es ist eine Entwendung, ein Diebstahl, Raub dessen, was Gott gehört auf Grund der Weihe an ihn, seine Verwendung zu Zwecken, welche der Bestimmung, Gott geweiht zu sein, widersprechen. Man definiert Sakrilegium als Verletzung oder unwürdige Behandlung einer Gott geweihten Sache<sup>1</sup>.

21. Da es speziell Gott geweihte Personen, Orte und Sachen gibt, so unterscheidet man auch drei Arten von Sakrilegien oder Gottesraub, je nachdem sie an einer Gott geweihten Person (*sacrilegium personale*), an einem Gott geweihten Orte (*sacrilegium locale*) oder an einer Gott geweihten Sache (*sacrilegium reale*) begangen werden.

22. Gott geweihte Personen sind die Mitglieder des geistlichen Standes, zu dem jene, welche die erste Tonsur, die niederen und höheren Weihen empfangen haben, sowie die Mitglieder des Ordensstandes, die Professoren und Novizen gehören.

Die Kirche hat folgende Handlungen als Sakrilegien gebrandmarkt:

a) Die Verletzung des sogenannten *privilegium canonis*, nach

<sup>1</sup> *Gury*, l. c. I. n. 284. *Sacrilegium est violatio seu indigna tractatio rei sacrae.*

welchem derjenige, der einer Gott geweihten Person eine Realinjurie durch Schlägen, Mißhandeln, Töden u. s. w. zufügt, der größeren Exkommunikation verfällt, die speziell dem apostolischen Stuhl reservirt ist, wenn der Mißhandelte Kardinal, Patriarch, Erzbischof, Bischof, Legat oder Nuntius ist<sup>1</sup>, während sie nur einfach reservirt ist, wenn eine andere geistliche Person Gegenstand der genannten Realinjurie ist<sup>2</sup>. Eine Verbalinjurie nimmt dagegen sakrilegischen Charakter nicht an;

b) Verletzung des Immunitätsgesetzes, nach welchem Gott geweihte Personen von dem weltlichen Forum, sowie von den Abgaben befreit sind, soweit dieses Gesetz in den modernen Staatsverhältnissen noch aufrecht erhalten wird<sup>3</sup>;

c) Verletzung des feierlichen Gelübdes der Jungfräulichkeit von Seite derjenigen, welche in der abendländischen Kirche eine höhere Weihe empfangen oder feierliche Profeß abgelegt haben. Die Verletzung des einfachen Gelübdes der Keuschheit ist wohl zweifache Sünde, eine Sünde gegen das sechste Gebot und eine Sünde der Irreligiosität, kann aber nicht als Sakrilegium im eigentlichen Sinn bezeichnet werden, da der Boven durch das einfache Gelübde nicht eine Gott geweihte Person geworden ist<sup>4</sup>.

23. Heilige Orte sind jene, welche durch die kirchliche Auktorität für die Darbringung der heiligen Messe, für die Spendung der heiligen Sakramente und die Vornahme kirchlicher Funktionen bestimmt sind, wie

<sup>1</sup> Apostolicae sedis. I. V. Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes vel hostiliter insequentes S. R. E. Cardinales, Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, Sedisque apostolicae Legatos vel Nuntios, aut eos a suis Dioecesibus, Territoriis, Terris seu Dominis ejicientes, nec non ea mandantes, vel rata habentes seu praestantes in eis auxilium, consilium vel favorem.

<sup>2</sup> *Ibid.* II. II. Violentas manus suadente diabolo injicientes in clericos vel utriusque sexus monachos, exceptis quoad reservationem casibus et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus vel alius absolvat.

<sup>3</sup> In der genannten Konstitution sind folgende Sakrilegien mit der größeren Exkommunikation, die speziell reservirt ist, belegt: I. VI. Impedientes directe vel indirecte exercitium jurisdictionis ecclesiasticae sive interni sive externi fori, et ad hoc recurrentes ad forum saeculare ejusque mandata procurantes, edentes, aut auxilium, consilium vel favorem praestantes. VII. Cogentes sive directe sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas praeter canonicas dispositiones: item edentes leges vel decreta contra libertatem aut jura Ecclesiae.

<sup>4</sup> *Voit*, l. c. n. 464. *Ballerini* in Gury th. m. I. n. 286. a. p. 259 ss.

die Kirchen, welche konsekriert oder benediziert sind oder dafür bestimmt wurden; die Gottesäcker; die mit bischöflicher Erlaubniß errichteten Dratorien; nicht aber Privatoratorien, Feldkapellen, welche ohne bischöfliche Genehmigung hergestellt wurden und der bischöflichen Visitation nicht unterstehen, der kirchlichen Immunität sich nicht erfreuen. Durch Ausdehnung des den Kirchen günstigen Privilegium gehören hierher die Klöster und Hospitien, Spitäler, welche mit bischöflicher Erlaubniß errichtet worden sind. Ein örtliches Sakrilegium kann an den genannten Orten begangen werden:

a) durch Verletzung der ihnen zustehenden Immunität, besonders des Asylrechts <sup>1</sup>;

b) durch die Pollution einer Kirche, die durch ungerechte Blutvergießung, durch ungerechten notorischen Todschlag, durch unerlaubte Ergießung des menschlichen Samens in oder außer des fleischlichen Beischlafes, durch das Begräbniß eines namentlich Exkommunizirten oder Ungetauften in ihr verübt wird;

c) durch Vornahme von solchen profanen Handlungen, die ihrer Natur nach oder in Folge des Verbotes des kanonischen Rechtes der Heiligkeit des Ortes widersprechen, selbst wenn sie keine Pollution desselben bewirken. Dazu gehören: gerichtliche Verhandlungen, welche weltliche Richter vornehmen, besonders in Kriminalsachen, inwieweit es sich um Akte der unfreiwilligen Jurisdiktion handelt <sup>2</sup>; Handelsgeschäfte <sup>3</sup>; Diebstahl von heiligen oder unheiligen Sachen (was von Einigen bestritten wird); ungeziemende Spiele, Unterhaltungen, Theaterstücke <sup>4</sup>, Gastmähler <sup>5</sup>, obscöne Gespräche (das Schwaßen von Kindern und Erwachsenen), Tumulte, Aufstände, zu große Unreinlichkeit in der Kirche, an den Paramenten, den Altar- und Kelchtüchern aus Schuld der Kirchenvorstände.

24. Heilige Sachen sind solche Gegenstände, die geeignet sind, entweder Heiligkeit zu vermitteln, wie die heiligen Sakramente und Sakramentalien, die heilige Messe; oder Heiliges auszudrücken, wie die heilige Schrift; oder darzustellen, wie die heiligen Reliquien, die Bilder Gottes, Christi und der Heiligen, die konsekrierten Gefäße, Altäre; die zum Schmuck

<sup>1</sup> *Voit*, l. c. n. 467. Die Const. Apost. sedis belegt die Verletzung des Asylrechtes mit der dem Papste einfach reservirten größeren Exkommunikation: II. V. *Immunitatem asyli ecclesiastici ausu temerario violare jubentes aut violentes.*

<sup>2</sup> C. Decet II. de immunit. Eccles. in VI.

<sup>3</sup> *Matth.* 21, 12. 13. <sup>4</sup> C. 12. X. III. 1. <sup>5</sup> C. Non oportet 2. Dist. 42.

des Altars dienenden Gegenstände; ferner die Rechte, die Jurisdiction der Kirche, ihre beweglichen und unbeweglichen Güter, welche zum Unterhalt der Diener der Kirche dienen. An ihnen kann ein Sakrilegium begangen werden in zweifacher Weise: durch ihre unwürdige Behandlung und durch ihre ungerechte Aneignung. So liegt ein Sakrilegium vor bei ungiltiger und unwürdiger Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien und bei derartigem Empfange; bei ungiltiger und unwürdiger Feier der heiligen Messe; bei Profanirung der Worte der heiligen Schrift u. s. w., der Reliquien und Bilder, der heiligen Gefäße; bei Säkularisation des Kirchenvermögens; bei Vorenthaltung oder Unterdrückung der kirchlichen Rechte<sup>1</sup>.

Durch ungerechte Aneignung Gott geweihter Sachen wird ein Sakrilegium begangen, indem man dieselben entwendet, an welchem Ort sie sich befinden mögen; geschieht der Diebstahl an heiligem Ort, dann liegt ein doppelt qualifizirtes Sakrilegium vor.

25. Das Sakrilegium ist ex genere suo eine schwere Sünde, um so schwerer, je heiliger die Person, der Ort, die Sache ist, an denen es verübt, und je unwürdiger die entehrende Behandlung sich gestaltet, die ihnen zu Theil wird. Dabei ist nicht nothwendig, daß Jemand direkt die Verunehrung als solche beabsichtige, wie Ungläubige, welche absichtlich Heiliges schänden; es genügt vielmehr jede Verunehrung, die zu einem anderen Zweck vorgenommen wird, wenn nur die für eine Sünde nothwendige Aufmerksamkeit aktuell oder virtuell vorliegt. Die im Sakrilegium an dem Heiligen vollzogene Verunehrung fällt als Verachtung auf Gott zurück und begründet dadurch die schwere Sünde. Gleichwohl ist nicht nur wegen Unaufmerksamkeit des Sünders, sondern auch wegen Geringfügigkeit der Materie eine läßliche Sünde des Sakrilegium zulässig.

## § 86. Die Simonie.

26. Simonie ist der freie, überlegte Wille, eine geistliche Sache oder eine weltliche Sache, die und inwiefern sie mit einer geistlichen Sache verbunden ist, um Geld oder Geldeswerth, um zeitlichen Preis zu verhandeln<sup>2</sup>. Der Name ist abgeleitet von Simon, dem Zauberer, der von

<sup>1</sup> Apost. sedis I. X. XI. XII.

<sup>2</sup> *Gury*, l. c. I. n. 288. *Simonia est studiosa voluntas vendendi aut*

den Aposteln die Vollmacht, den heiligen Geist zu verleihen, um Geld erwerben wollte, von dem Irrthum befangen, sie sei käuflich<sup>1</sup>. Gleichwohl ist daran festzuhalten, daß auch ohne jenen Glaubensirrtum diese Sünde begangen werden könne. Sie ist eine Art Realsakrilegium.

27. Das Object, an welchem diese Sünde begangen wird, ist entweder eine geistliche, d. i. eine auf das Seelenheil, den Gottesdienst sich beziehende Sache, wie die Gnaden, die Gaben, das Gebet, die Sacramente oder Sacramentalien, die heiligen Reliquien, die kirchliche Jurisdiction, die Predigt u. s. w.; oder eine weltliche Sache, die und inwiefern sie mit einer geistlichen verbunden ist und zusammenhängt. Dieser Zusammenhang kann dreifach sein. Die weltliche Sache kann nämlich bestimmt sein, einem geistlichen Zwecke zu dienen, wie die der Verleihung der Kirchenämter vorausgehende Wahl, das Patronatsrecht mit den ihm zustehenden Befugnissen bezüglich der Verleihung von Benefizien; Geräthe, die gefertigt wurden, um als heilige Geräthe Verwendung zu finden; diese Art des Zusammenhanges wird als vorausgehende Annexion, der so für das Heilige bestimmte Gegenstand als *res spirituali antecedenter annexa* bezeichnet. Die weltliche Sache kann mit der geistlichen zu gleicher Zeit sein und mit ihr entweder innerlich nothwendig und unzertrennlich in Verbindung stehen, wie die Vornahme der Riten, der liturgischen Uebungen bei Darbringung des heiligen Opfers, bei Spendung der heiligen Sacramente und Sacramentalien u. s. w., oder mindestens äußerlich zusammenhängen, wie der Gang in eine bestimmte Kirche oder das Zuwarten bis auf eine gewisse Stunde, um die heilige Messe zu lesen u. s. w.; diese Art des Zusammenhanges der weltlichen mit der geistlichen Sache wird als konkomitante Annexion bezeichnet und als innere und äußere unterschieden; die in solcher Weise dem Geistlichen annexe weltliche Sache heißt *res temporalis spirituali concomitanter annexa vel intrinsece vel extrinsece*. Die weltliche Sache kann endlich aus einer geistlichen folgen, wie z. B. die zeitlichen Einkünfte auf Grund eines Benefizium gereicht werden; diese Art des Zusammenhanges heißt die nachfolgende

*emendi pretio temporali aliquid spirituale aut spirituali adnexum. S. Thom. in 4. sent. dist. 25. a. 1.*

<sup>1</sup> *Act. 8, 18–21. Cum vidisset autem Simon, quia per impositionem manus apostolorum daretur Spiritus sanctus, obtulit eis pecuniam, dicens: Date et mihi hanc potestatem, ut cuicumque imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum. Petrus autem dixit ad eum: Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri. Non est tibi pars neque sors in sermone isto, cor enim tuum non est rectum eorum Deo.*

Annexion, die so mit Geistlichem verbundene weltliche Sache *res temporalis spirituali consequenter annexa*.

28. Der Preis (*munus*), um welchen Geistliches oder Geistlichem Annexes in der Simonie gegeben oder empfangen wird, ist ein zeitliches Gut, Geld oder was Geldeswerth hat oder mindestens um Geld geschätzt werden kann. Es wird dreifach unterschieden und als *munus a manu*, *munus a lingua*, *munus ab obsequio* bezeichnet. Den ersten Preis stellt dar: Geld und was Geldeswerth hat, wie Mobilien und Immobilien, Bezahlung von Schulden, Gewährung von lukrativen Rechten; den zweiten Preis machen Gunstbezeugungen, Empfehlungen, Lob, Schmeichelei u. s. w. aus; zur dritten Art des Preises eignen sich alle Dienstleistungen, welche, ohne pflichtmäßig zu sein, geschehen oder geschehen sind, um dafür Geistliches oder Geistlichem Annexes zu geben oder zu erhalten.

29. Zur Simonie wird Kauf und Verkauf erfordert, welcher Ausdruck im weitesten Umfang zu nehmen ist, so daß jeder nicht unentgeltliche Vertrag, er sei im Rechte benannt oder unbenannt, jeder Austausch, in welchem das Zeitliche für Geistliches oder diesem Annexes gegeben oder empfangen wird, darunter fällt. Wer immer Geistliches oder Geistlichem Annexes nicht umsonst, sondern um ein zeitliches Gut gibt oder empfängt, oder dieses beabsichtigt, sei es, daß das zeitliche Gut als Hauptmotiv dient, oder sei es, daß es als äquivalenter Preis gelten soll oder als Kompensation gereicht wird, macht sich der Simonie schuldig<sup>1</sup>.

30. Je nachdem die Simonie durch das göttliche oder kirchliche Verbot untersagt ist, unterscheidet man die durch das göttliche und die durch das kirchliche Gesetz verbotene Simonie (*simonia juris divini et juris ecclesiastici*).

<sup>1</sup> Prop. ab *Alexandro VII.* damn. 22. Non est contra justitiam, beneficia ecclesiastica non conferre gratis: quia collator conferens illa beneficia ecclesiastica, pecunia interveniente, non exigit illam pro collatione beneficii, sed veluti pro emolumento temporali, quod tibi conferre non tenebatur. Prop. ab *Innocentio XI.* damn. 45. Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed dumtaxat tamquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra. 46. Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale; imo etiamsi sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris aestimetur quam res spiritualis.

31. Zur ersten Art gehört es, ausschließlich oder vorzugsweise um ein zeitliches Gut ein geistliches Gut zu erwerben oder erwerben zu wollen, und umgekehrt, während es unter diesen Begriff nicht fällt, wenn Jemand ein geistliches Gut für ein anderes austauscht oder austauschen will (abgesehen von Verbot durch die Kirche), oder wenn er bei Gelegenheit des Empfanges eines geistlichen Gutes ganz umsonst etwas Zeitliches spendet, und umgekehrt. So liegt keine Simonie vor, wenn Jemand aus bloßer Dankbarkeit Geistliches für Zeitliches und umgekehrt gibt. Gleichwohl könnte die im Versprechen in Aussicht genommene oder die im Werke geleistete Dankbarkeit vielfach wiederum ein Palliativ der Simonie sein, wenn nämlich das, was aus Dankbarkeit zu leisten ist oder geleistet wurde, in Form einer Obligation vorliegt, als Motiv oder als Compensation erscheint. — Es gehört ferner zur Simonie, welche durch göttliches Gesetz untersagt ist, um zeitlichen Preis ein anderes zeitliches Gut zu erwerben, das in innerlicher Konkomitanz oder in Konsequenz mit einem geistlichen Gut in Verbindung steht, während zeitliche Güter, welche nur in äußerer Konkomitanz oder ihrer künftigen Bestimmung nach einem geistlichen Gut annex sind, um Zeitliches gewerthet und veräußert werden können, ohne daß deswegen Simonie begangen wird. So können Stolgebühren, Messstipendien, Dispensationstaxen u. s. w. in erlaubter Weise gegeben und empfangen werden, die verschiedenen Altargeräthe nach dem Werthe des Stoffes, aus dem sie bereitet, und nach dem Werthe der auf sie verwendeten Arbeit geschätzt und gekauft werden. Wer bereits im Besitze eines geistlichen Gutes sich befindet und in der freien Ausübung der ihm zustehenden Rechte durch vexationen beschränkt wird, dürfte sich durch Hingabe von zeitlichem Gute, durch Geldspenden u. s. w. nur von ungerechter Vexation befreien, während die gleiche Befreiung von gerechter Vexation eine Sünde der Simonie wäre. Wer ein geistliches Gut oder Recht erst erlangen will, darf sich durch Hingabe eines zeitlichen Gutes nie von gerechter Vexation, von ungerechter dagegen bloß in Bezug auf jene, welche schaden können, sicherstellen. — Es wird keine Simonie begangen, wenn Jemand Zeitliches um Zeitliches gibt, von denen weder das Kauf- noch das Tausch-Objekt einem geistlichen Gute annex ist. Wer demnach dem Bischof u. s. w. ein zeitliches Gut gibt, um dessen Gunst zu erwerben, ist noch nicht der Simonie schuldig, selbst wenn er sekundär vom Bischof die Verleihung einer kirchlichen Pfründe erwartet, da die Gunst des Bischofes nur ein zeitliches Gut ist, das einem geistlichen Gut nicht annex ist, vorausgesetzt, daß die bischöfliche Pfründe-

verleihung vom Geiste des kanonischen Rechtes geleitet ist. — Diese durch das göttliche Gesetz verbotene Simonie ist <sup>1</sup> in sich schlecht; sie enthält eine große Unordnung, indem eine geistliche Sache mit einem zeitlichen Gut auf gleiche Linie gesetzt wird, was eine Herabwürdigung von ihr einschließt, die auf Gott selbst zurückgeht und für ihn injuriös ist; sie ist eine Art Sakrilegium, eine virtuelle Blasphemie, *ex genere suo toto* eine schwere Sünde; sie wird der Häresie gleichgeachtet und unterliegt den schwersten Strafen; sie ist eine Sünde gegen die Gerechtigkeit, welche die Pflicht der Restitution begründet.

32. Zur zweiten Art gehört es, wenn die Kirche, welche das Verbot des göttlichen Gesetzes aufrecht hält, überdies, um ihrer Ehrfurcht gegen die heiligen Sachen Ausdruck zu geben, unter Umständen untersagt, was an sich nicht schlecht und darum verboten wäre, wie Geschenke bei Gelegenheit des Pfarrkonkurses zu geben oder anzunehmen <sup>2</sup>, für Ertheilung der ersten Tonsur und Weihen, für Ausfertigung oder Beglaubigung der Dimissorien und anderer Zeugnisse unter irgend welchem Vorwand Bezahlung zu fordern, niedere Kirchendienste eigenmächtig zu vergeben, den heiligen Ehrsam und andere geweihte Oele um ihren physischen Werth zu verkaufen, Gottesäcker zu veräußern, wenn nicht eine gegentheilige Gewohnheit Gesetzeskraft erlangt hat, bei der Aufnahme in einen religiösen Orden Geld oder Mitgift zu verlangen, wenn nicht besondere Statuten, Gewohnheit, Armuth des Klosters eine Ausnahme gestatten, kirchliche Benefizien ohne Einwilligung der kirchlichen Oberbehörde eigenmächtig zu vertauschen, Pensionen zu vereinbaren, bei ihrer Verleihung einen Theil ihrer Einkünfte sich, dem Kollator oder einem Dritten zu reserviren <sup>3</sup> u. s. w. — Besondere Beachtung verdient die im kanonischen Rechte sogenannte *simonia confidentialis*, die dann begangen wird, wenn Jemand einem Andern auf ungesetzliche Weise ein Benefizium verschafft mit dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag, daß er dasselbe Benefizium zu Gunsten

<sup>1</sup> *Matth.* 10, 8. *Gratis accepistis, gratis date.*

<sup>2</sup> *Conc. Trid. sess. XXIV. cp. 18. reform. Caveantque (examinatores), ne quidquam prorsus occasione hujus examinis, nec ante, nec post, accipiant: alioquin simoniae vitium tam ipsi quam alii dantes incurrant, a qua absolvi nequeant, nisi dimissis beneficiis, quae quomodocumque etiam antea obtinebant, et ad alia in posterum inhabiles reddantur. Et de his omnibus non solum coram Deo, sed etiam in synodo provinciali, si opus erit, rationem reddere teneantur, a qua, si quid contra officium eos fecisse compertum fuerit, graviter ejus arbitrio puniri possunt.*

<sup>3</sup> *Ibid.* XXI. cp. 1. reform. u. ö.



des Verleiher's oder eines Dritten seiner Zeit wieder abtrete oder aus den Einkünften eine Pension zahle. Man unterscheidet vier Arten, sie zu begehen, von denen eine vom Kollator, zwei vom Empfänger des Benefiziums, eine gemeinsam von dem, der auf ein Benefizium resignirte und dem, der es empfängt, ausgesagt wird. Per accessum wird die konfidentielle Simonie begangen, wenn Jemand durch Wahl, Präsentation, Kollation, Institution einem Zweiten ein Benefizium unter der Bedingung vermittelt, daß der damit Betraute später dem Verleiher oder nach seinem Wunsch einem Dritten Vortheile von dem verliehenen Benefizium zuwende, indem er ihnen einen Theil des Einkommens überläßt oder seiner Zeit, wenn der Kollator oder der Dritte für die Uebernahme des Benefizium fähig ist und den Willen dazu äußert, es dem einen oder andern abtritt; per ingressum, wenn Jemand ein ihm übertragenes Benefizium nicht antreten und in Besitz nehmen will, sondern einem Andern überläßt, unter dem Vorbehalte, es später, wenn es erledigt sein wird, zu erhalten; per regressum, wenn er auf ein bereits in Besitz genommenes Benefizium zu Gunsten eines Andern unter der Bedingung resignirt, das'selbe später entweder selbst wieder zu übernehmen oder einem Dritten zu reserviren; per stipulationem pensionis endlich, wenn derjenige, welcher auf ein Benefizium resignirt, sich oder einem Dritten ungeseklich und hinter dem Rücken der kirchlichen Behörde eine Pension ausbedingt.

Jene, die sich in der einen oder andern Art dieser konfidentuellen Simonie schuldig machen, unterliegen der größern Exkommunikation *latae sententiae*, die einfach dem apostolischen Stuhle reservirt ist<sup>1</sup>; die Verleihung ihrer Benefizien ist in sich ungiltig; sie werden unfähig, die nämlichen Benefizien je zu erwerben, und müssen außerdem alle anderen Benefizien, welche sie früher erhalten haben, nach dem kirchlichen Richter-spruch aufgeben.

33. Nach der Art und Weise, wie die Simonie begangen wird, unterscheidet man die innerliche (s. *interna*), die in der bloßen Gesinnung besteht, in der man Geistliches und Zeitliches gleich schätzt, ohne daß sich diese innere Gesinnung in einer Handlung äußert, und die nicht innerliche (s. *non interna*), welche in irgend einer Handlung nach Außen hervortritt. Letztere wird wiederum als *simonia mentalis* und *simonia conventionalis* unterschieden. Die *simonia mentalis* ist eine simonistische

<sup>1</sup> *Pius IX.* Apostolicae sedis. II. IX. Reos simoniae confidentialis in beneficiis quibuslibet, cujuscumque sint dignitatis. Cf. *Avanzini*, I. c. n. 32. p. 46.

Handlung, bei welcher die simonistische Gesinnung, gemäß welcher man den Nächsten zu einer simonistischen Leistung veranlassen oder obligiren will, vor ihm verborgen gehalten wird, z. B. der Kompetent um ein Benefizium leiht einem Patron oder Kollator u. s. w. Geld, um ihn zu verpflichten, ihn für das Benefizium zu präsentiren oder es ihm zu verleihen, äußert aber diese Absicht weder in Worten, noch in Winken, Handlungen; hier liegt *s. mentalis* vor; sie ist vor Gott, im Forum des Gewissens sündhaft, kann aber vor dem äußeren Forum nicht belangt werden; sie begründet keine Restitutionspflicht. *Simonia conventionalis* ist ein Vertrag, der zwischen zwei Paciscenten abgeschlossen wurde, eine simonische Handlung zu begehen; bleibt der Vertrag unausgeführt, dann bezeichnet man die Simonie als *s. pure conventionalis* und stellt sie der *s. non pure conventionalis* gegenüber, die dann gegeben ist, wenn der Vertrag irgendwie verwirklicht wurde. Der simonistische Vertrag kann auf zweifache Weise ausgeführt werden; er kann bloß von einem Paciscenten vollzogen werden, ohne daß der andere seine Vertragsobliegenheit erfüllt; es kann nämlich entweder die geistliche Sache oder das zeitliche Gut als Preis ausgehändigt und verabreicht werden; in diesem Fall heißt die Simonie *simonia semirealis sive mixta*; oder er kann von beiden Paciscenten vollendet oder wenigstens *inchoativ* vollzogen werden; in diesem Fall wird die Simonie als *simonia realis* bezeichnet, die, wenn sie bei Verleihung von Benefizien oder beim Eintritt in einen religiösen Orden begangen wird, der einfach dem apostolischen Stuhl reservirten größeren Exkommunikation *latae sententiae* unterliegt, die im ersten Fall auf alle, die an ihr Theil genommen haben, ausgedehnt wird<sup>1</sup>. Ueberdies ist angeordnet, daß die simonistische Verleihung eines Benefizium in allen ihren Theilen, Wahl, Präsentation, Institution, nichtig ist, so daß der Benefiziat die Ertragnisse desselben sich nicht aneignen kann, selbst wenn ohne sein Wissen eine dritte Person die simonistische Geldspende vollzogen hat; eine Ausnahme findet nur dann statt, wenn der Benefiziat drei Jahre lang *bona fide* sein Benefizium besaß; wenn er beim Erwerb des Benefizium gegen jede simonistische Bestechung ausdrücklich protestirte, diese aber ohne sein Wissen erfolgte; oder wenn ein Dritter die simonistische Bestechung in der Absicht vornahm, den Benefiziaten für die Erwerbung des Benefizium unfähig zu machen. Der simo-

<sup>1</sup> *Pius IX.* Apostolicae sedis II. VIII. Reos simoniae realis in beneficiis quibuscumque, eorumque complices. Cf. *Avanzini*, I. n. 31. n. 45 s. X. Reos simoniae realis ob ingressum in religionem.

nistisch instituirte Benefiziat wird unfähig, das gleiche Benefizium zu erlangen; nur wenn ohne Wissen des Benefiziaten der simonistische Akt in der Verleihung intercedirte, könnte der Bischof auf dem Wege der Dispens dessen Unfähigkeit beseitigen, nachdem er zuvor auf das Benefizium Verzicht geleistet hat.

### § 87. Der Aberglaube.

34. Aberglaube, aus Afterglaube gebildet, bedeutet soviel als Wahneitler Glaube. Das lateinische Wort *superstitio* leiten Einige von *superstare*, darüber-, danebenstehen, demzufolge ungeeignet sein, oder von *superstes*, überlebend (Cicero) ab und geben ihm den Sinn von *religio importuna*, inepta (Gellius), oder von einer Religion, die sich als Ueberrest von einer früheren Religionsübung in unberechtigter Weise in der Gegenwart erhalten hat; Andere legen *superstatuere* zu Grunde (Lucretius) und verstehen dann unter Aberglauben eine Religion, welche durch inkompetente Anordnungen hergestellt wurde und auf solche sich gründet. In der griechischen Sprache hatte man dafür den Ausdruck *δεισιδαιμονία*, Ehrfurcht vor den Dämonen. In der Terminologie der Theologie ist Aberglaube die Bezeichnung eines Fehlers, der gegen die Tugend der Religion *per excessum* begangen wird und veranlaßt, Gott in einer Weise zu verehren, die ihm nicht gebührt, oder die ihm gebührende Verehrung einem Geschöpfe zu erweisen<sup>1</sup>.

35. Der Aberglaube ist weit verbreitet; er findet sich nicht bloß zu bestimmten Zeiten in gewissen Kreisen der Gesellschaft, die aus Ungebildeten, Furchtsamen u. s. w. sich ergänzen, sondern zu allen Zeiten in fast allen Schichten der Menschheit. Die Ursachen dieser Erscheinung können wegen ihres Mißverhältnisses zur Wirkung nicht partikularistischer Natur sein. Man kann nicht sagen, der Aberglaube sei ein Rest des Heidenthums und von diesem in vielgestaltiger Form in das Leben der Christen eingedrungen; denn diese Behauptung ist nur theilweise richtig, reicht aber nicht hin, dessen ganze Erscheinung, wie sie in der christlichen Zeit vorliegt, vollständig zu erklären; ebensowenig kann man mit Grund die mangelhafte Erziehung, die Beschränktheit der Geistesgaben, die zügellose Phantasie, die Furcht, als die einzigen Quellen desselben bezeichnen; denn selbst die großartigsten Fortschritte in der Erforschung der Natur, die

<sup>1</sup> *S. Thom.*, l. c. q. 92. a. 1. *Superstitiosus est, qui exhibet cultum divinum vel cui non debet vel eo modo, quo non debet.*

segenreichsten Erfindungen der Neuzeit haben der Herrschaft desselben wenig Eintrag gethan oder die Zahl seiner Anhänger in größerm Maße vermindert u. s. w. Der Aberglaube hat in gewissem Sinn den wahren Glauben zu seiner Voraussetzung, aber er mißbraucht und entstellt ihn und zieht aus ihm theoretisch und praktisch unberechtigte, falsche und verkehrte Folgerungen, wodurch die religiöse Ueberzeugung der Menschheit in Verwirrung gebracht und irregeleitet wird.

36. Man kann den theoretischen und praktischen Aberglauben unterscheiden. Der theoretische Aberglaube bildet einen Gegensatz zum Glauben, ohne ihn indessen sofort zu zerstören oder aufzuheben, wie der Unglaube; er entstellt ihn nur durch Zusätze, die nicht begründet, deshalb eitel sind. Der Abergläubische hält sich in Bezug auf das, was der Glaube aufschließt, nicht an diesen, sondern an die Eingebung seiner Phantasie, an die Zuflüsterung von Andern u. s. f. Der Glaube sagt, es gibt Sakramente, Sakramentalien, denen bestimmte Wirkungen zukommen; der Abergläubische legt ihnen in seiner Einbildung noch andere Wirkungen bei, von denen die Offenbarung, die Kirchenlehre nichts weiß; der Glaube sagt, daß es einen bösen Feind gebe; der Abergläubische zieht daraus den Schluß, daß er ihn citiren und mit ihm paktiren könne u. s. w. Der praktische Aberglaube ruht auf dem theoretischen und wendet ihn im Leben an; er zeigt sich als Gegensatz zum christlichen Handeln und Leben. Er geht nämlich von der Ueberzeugung aus, daß die Welt ein zusammenhängendes Ganzes bildet, daß unsichtbare persönliche Wesen in die sichtbare Welt hereinzuwirken vermögen, daß im Innern des Menschen, sowie in der Natur Kräfte verborgen seien, deren Wirksamkeit noch nicht klargelegt und erkannt ist. Der praktische Abergläubische will die in der sichtbaren Welt verborgenen Kräfte, die persönlichen Wesen außer ihr sich irgendwie dienstbar machen, um bestimmte außerordentliche Wirkungen zu erzielen, oder Unbekanntes zu erfahren, indem er sich weder von der Vernunft, noch vom Glauben leiten läßt, vielmehr gegen beides vorgehend, die Gott gebührende Verehrung, die Religion, verlegt.

37. Es kann Gott oder ein Geschöpf in abergläubischer Weise verehrt werden. Ersteres findet statt, wenn zur Verehrung Gottes Mittel aufgewendet werden, die zu diesem Zwecke ungeeignet sind; hieher gehören der überflüssige und schädliche Kult. Letzteres ist gegeben, wenn die Gott allein gebührende höchste Verehrung einem Geschöpfe erwiesen, oder dieses in religiöser Beziehung so betrachtet oder behandelt wird, als wäre

es Gott, was in der Abgötterei, Wahrsagerei, eitlem Observanz, Zauberei, im mißbrauchten Magnetismus, im magnetischen Somnambulismus und Spiritismus vorliegt.

### § 88. Der überflüssige und schädliche Kult Gottes.

38. Man kann Gott einen überflüssigen Kult erweisen, nicht in dem Sinn, als vermöchten wir die ihm gebührende Ehre in unserer Ehrerweisung zu erreichen oder zu überbieten, sondern inwieferne wir Dinge, Handlungen zur Verehrung Gottes aufwenden, welche weder an sich, noch nach Anleitung der göttlichen Offenbarung oder nach Anordnung der Kirche oder gemäß einer allgemeinen Gewohnheit für den Zweck der Verehrung Gottes verwendbar sind<sup>1</sup>. So wäre es ein überflüssiger Kult Gottes, wenn Jemand, lediglich um seinem Drange, etwas Auffallendes und Sonderbares zu thun, nachzukommen, am Sonntag fasten würde; wenn er wegen des Gebrauches einer bestimmten Gebetsformel, einer bestimmten Zahl Kerzen, die er während des Gebetes anzündet, Erhörung erwartet; oder wenn er den von der Kirche vorgeschriebenen Ritus statt einmal, wiederholt in Anwendung bringt u. s. w.

Dieser überflüssige Kult ist ungeziemend, inkonvenient; er verletzt die vom Erlöser geforderte Anbetung Gottes im Geiste (Joh. 4, 24); er wird von den Theologen für eine schwere Sünde ex genere suo ge-

---

<sup>1</sup> *S. Thom.*, l. c. q. 93. a. 2. corp. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter: uno modo secundum absolutam quantitatem: et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu; quia nihil potest homo facere, quod non sit minus eo quod Deo debet: alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia sc. non est fini proportionatum: finis autem divini cultus est, ut homo Deo det gloriam et ei se subiciat mente et corpore: Et ideo, quidquid homo faciat, quod pertinet ad Dei gloriam et ad hoc, quod mens hominis Deo subiciatur, et etiam corpus per moderatam refraenationem concupiscentiarum secundum Dei et ecclesiae ordinationem et consuetudinem eorum, quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu: si autem aliquid sit, quod (quantum est de se) non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc, quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae inordinatae refraenentur, aut etiam si sit praeter Dei et ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem, quae secundum Augustinum (ep. 86.) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum; quia in exterioribus tantum consistens, ad interiorum Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in libro de vera religione (c. 3.) inducit, quod dicitur Luc. 17., regnum Dei intra vos est, contra superstitiosos, qui sc. exterioribus principalem curam impendunt.

halten, mit der Einschränkung, daß er häufig nur als läßliche Sünde zu betrachten ist, wenn er nur nicht aus formaler Verachtung hervorgeht, gegen das ausdrückliche Gebot der Kirche in einer wichtigen Sache oder in der Absicht, einen neuen Ritus in der Kirche einzuführen, vorgenommen wurde<sup>1</sup>.

39. Der schädliche Kult schließt den falschen und schändlichen Kult ein. Der falsche Kult enthält eine absichtliche Unwahrheit, eine Lüge, sie mag sich an der für den Kult verwendeten Sache, am Ritus u. s. w. finden, oder an dem sein, der die Gottesverehrung zu vollziehen hat. In erster Hinsicht ist es ein falscher Kult, die typischen Ceremonien des mosaischen Ritus nach Christi Erscheinung und ihrer antitypischen Erfüllung durch ihn<sup>2</sup>, oder muhamedanische, spezifisch den Häretikern eigenthümliche Religionsformen anzuwenden, oder falsche Reliquien in Umlauf zu setzen, Wunder und Privatoffenbarungen, Weissagungen zu simuliren. In zweiter Hinsicht ist es ein falscher Ritus, wenn Jemand, ohne Priester oder von Censuren frei zu sein, priesterliche Funktionen sich anmaßt und vornimmt, oder, ohne von der Kirche hiefür die nothwendige Auktorität zu besitzen, Anordnungen oder Abänderungen in dem öffentlichen Gottesdienste trifft. Der schändliche Kult hat solche Bestandtheile in sich aufgenommen, welche außer dem gottesdienstlichen Leben nach dem allgemeinen Bewußtsein der Menschen für unsittlich gelten (Menschenopfer, Aeschyrothesie). Dahin gehört das Anbringen von unreinen Bildern in den Kirchen, die profane, die Sinnlichkeit erregende Musik während des öffentlichen Gottesdienstes.

Der falsche wie der schändliche Kult sind in hohem Grad schädlich und stiften Unheil und Verderben. Sie werden nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen für schwere Sünden *ex genere suo* betrachtet, die nicht leicht eine Geringfügigkeit der Materie zulassen, vorzugsweise, wenn sie sich bei dem öffentlichen Gottesdienste vorfinden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Gregor de Valentia*, l. c. Disp. VI. q. 10. P. 2. p. 1926. Si cultus sit superfluous tantum, etiam censent praedicti Doctores (Cajet., Navarr.), tantum esse veniale, secluso contemptu. Et ratio videtur esse, quoniam bonus animus, ex quo ejusmodi superfluitates solent proficisci, videtur elevare deformitatem. *Peronne*, l. c. P. II. s. II. cp. II. § 6. n. 398. p. 155.

<sup>2</sup> *S. Thom.*, l. c. q. 93. a. 1. corp. Hoc modo, tempore novae legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est, uti ceremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura, sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur, Christum esse passurum.

<sup>3</sup> *Gregor de Valentia*, l. c. Si autem quaeratur, quando in hujusmodi

## § 89. Die Abgötterei.

40. Die Abgötterei im eigentlichen Sinn ist nach der Auffassung der katholischen Lehrer jene Sünde des Uberglaubens, in welcher die Gott allein zu erweisende höchste Verehrung einem Geschöpfe, das entweder wirklich existirt oder nur imaginär ist, erwiesen wird<sup>1</sup>. Verschieden von dieser Auffassung ist jene der Reformatoren, die den Begriff der eigentlichen Abgötterei so weit ausdehnten, daß sie darunter auch jede Verehrung des wahren Gottes, die ohne sein Wort und seinen Auftrag vorgenommen wird, verstehen wollten, welche Auffassung indessen jeder Begründung in der heiligen Schrift und Tradition entbehrt und zu ganz verkehrten Folgerungen führen mußte<sup>2</sup>.

41. Zwei Ursachen werden angegeben, um den Ursprung der Abgötterei zu erklären: die eine, mehr dispositive, liegt im Menschen; die andere, konsummative, ist in dem Einflusse des bösen Feindes auf den Menschen zu suchen. Die Menschen disponirten sich zur Abgötterei dadurch, daß sie Verstorbenen zu sehr liebten und ehrten, den Reiz eines durch die Kunst gefertigten schönen Bildes zu sehr auf sich wirken ließen und die lebendige Erkenntniß Gottes in sich mehr und mehr verloren und abschwächten<sup>3</sup>. Der böse Feind täuschte die Menschen durch sogenannte satanische Wunder und Vaticinien und suchte sich ihnen verehrungswürdig zu machen<sup>4</sup>. Man verehrte entweder Bilder, die man sich von persönlichen Wesen belebt dachte, welche Vorstellung Hermes Trismegistos theilte<sup>5</sup>, oder man ging von den Bildern auf die Urbilder über und dachte sich diese entweder nach Anleitung der Mythologie als

---

cultibus indebitis erit peccatum mortale, respondeo ex doctrina Cajetani hic q. 93. a. 2. et Navarri cp. II. n. 20., cum falsitas in materia religionis maxime sit perniciosa, teste Augustino in libro de mendacio cp. 14., peccatum mortale erit cultus falsus ratione falsae significationis rei; et etiam ratione colentis falsarie, si sit cultus communis et publicus. Si autem aliquis sit falsarius in cultu particulari, videtur his auctoribus non esse nisi tantum veniale, secluso contemptu disciplinae ecclesiasticae. Ut si quis, inquit Cajetanus, orationem Dominicam, quam debemus dicere ecclesiae nomine, ita dicat pro se, ut nolit fructum inde in alios etiam redundare.

<sup>1</sup> Act. 17, 16 et 22.

<sup>2</sup> Gregor de Valentia, l. c. Disp. VI. q. XI. P. I.

<sup>3</sup> Sap. 13 et 14. Rom. 1.

<sup>4</sup> Ps. 95, 4. Omnes dii gentium daemonia. I. Cor. 10, 20. S. Thom., l. c. q. 94. a. 4. corp.

<sup>5</sup> S. Augustin., de civitate Dei. Lib. VIII. c. 23.

vergötterte Menschen<sup>1</sup>, oder, wie Porro, als die Alles formende Weltseele<sup>2</sup>, oder nach platonischer Lehre als getrennte Substanzen, und erwieß ihnen die höchste Verehrung<sup>3</sup>. Alle Ehren, welche in der Verehrung des wahren Gottes diesem erwiesen werden, können in der Abgötterei mißbräuchlich auf die Geschöpfe übertragen werden. Die Intention des Götzendieners, aus welcher der Akt der Abgötterei hervorgeht, wird als innere und äußere unterschieden. Die innere setzt die Ueberzeugung des Verstandes, daß das Geschöpf Gott sei, also den Unglauben oder mindestens den direkten Willen, dem Geschöpfe göttliche Ehre zu erzeigen, voraus; die äußere behält den wahren Glauben an den wahren persönlichen Gott bei, will aber dessen ungeachtet die Gott allein gebührende Verehrung dem Geschöpfe erweisen<sup>4</sup>.

42. Die Formen, in denen sich die Abgötterei in der Zeit nach der Sündfluth bis zur Ausbreitung des Christenthumes darstellte, sind: der Sabäismus oder die Astralreligion, die Naturvergötterung in roher Weise mit Einschluß des Fetischdienstes und der Verehrung der Thiere, oder in mehr veredelter Gestalt, die wiederum ein monistisches, dualistisches oder trinitarisches Gepräge annahm, die Vermenschlichung der vergötterten Natur, zu der die Apotheose der Menschen die Rehrseite bildet, die Vergötterung von Abstraktionen. Seitdem ein neues Heidenthum die christliche Kultur zu verdrängen sucht, erscheint die Abgötterei in neuen Formen; dahin gehören die aus dem Deismus hervorgehende Religion der reinen Humanität, welche die Freimäurer pflegen, der Naturalismus und Rationalismus, der Pantheismus in allen seinen Formen, die auf der Hegel'schen Philosophie beruhende Theorie von dem modernen Staat<sup>5</sup>. — Die von Seite der Reformatoren gegen die katholische Kirche erhobene Beschuldigung, als sei ihr Kult des allerheiligsten Altars-Sakraments Abgötterei, erweist sich als grundlose und ungerechte Schmähung, da in

<sup>1</sup> S. Augustin., 1. c. Lib. VIII. c. 5. Lactantius, de falsa religione, Lib. I. c. 8.

<sup>2</sup> S. Augustin., 1. c. Lib. VII. c. 6 et 16.

<sup>3</sup> S. Thom., 1. c. q. 94. a. 1. corp.

<sup>4</sup> Gregor de Valentia, 1. c. P. II. Ex diversa dispositione animi ejus, qui creaturam divino honore prosequitur, duplex idololatria distingui solet: una interior, quae aut ex infidelitate procedit, qua putatur creatura esse Deus, aut saltem committitur directa voluntate adhibendi honorem divinum creaturae: altera exterior, quae non procedit ex ejusmodi infidelitate voluntateve directa.

<sup>5</sup> Müller, 1. c. Lib. II. T. II. § 70. 3.



ihm wirklich und wahrhaft Jesus Christus zugegen ist, der der höchsten Verehrung würdig ist<sup>1</sup>, wie wir oben dargethan haben<sup>2</sup>. Ebenso unwahr ist, was dieselben bezüglich der Verehrung der Heiligen und der heiligen Reliquien, wie sie in der katholischen Kirche besteht, behaupten, indem sie den Vorwurf erheben, auch hier liege Abgötterei vor. Denn niemals hat ein Katholik, der sich an die Lehre seiner Kirche hielt, die Heiligen und Gott auf gleiche Linie gestellt oder die den Ersteren gebührende Verehrung für die höchste, Gott allein zukommende gehalten, welche beide Momente im Fall der Abgötterei vereint sein müßten<sup>3</sup>.

43. Die Abgötterei wird als materielle und formelle unterschieden, je nachdem sie ohne Erkenntniß und Willen und deswegen ohne Sünde, oder mit Erkenntniß und Willen und deswegen sündhaft begangen wird. Die formelle Abgötterei wird in die reale und simulirte eingetheilt. Reale Abgötterei ist dann vorhanden, wenn Jemand in seinem Götzendienste die Absicht hat, einem Geschöpfe göttliche Ehre zu erweisen, was auf zweifache Weise möglich ist; er kann, den wahren Gott verläugnend, das Geschöpf nach seiner Ueberzeugung fälschlich für Gott halten und ihm so mit innerer Intention göttliche Ehre darbringen; in diesem Fall ist vollkommene Abgötterei vorhanden; oder er kann einem Abgott göttliche Ehre erweisen, ohne daß er ihn für Gott hält, durch verkehrten Affekt dazu veranlaßt, in welchem Fall die nicht oder weniger vollkommene Abgötterei vorliegt. Simulirte Abgötterei ist dann gegeben, wenn Jemand einem Abgott eine äußere göttliche Verehrung erweist, ohne innerlich die Absicht zu haben, den Abgott als Gott anzuerkennen; sie schließt den bewußten Widerspruch zwischen Aeußerm und Innern ein und ist Verstellung, Heuchelei und Lüge. — Interpretative Abgötterei ist dann gegeben, wenn Jemand einem geschaffenen Gute so anhängt, daß er in dasselbe sein letztes Ziel zu verlegen scheint; in diesem Sinn nennt der hl. Paulus den Geiz Abgötterei (Ephes. 5, 5; Kol. 3, 5) und kann jede schwere Sünde diesen Namen führen.

44. Formelle Abgötterei ist eine der schwersten Sünden, vor deren Begehung die göttliche Offenbarung in der strengsten Weise warnt und abschreckt<sup>4</sup>; sie stellt sich als Verbrechen dar, welches frevelhaft an der

<sup>1</sup> Conc. Trid. sess. XIII. c. 6.

<sup>2</sup> Hptst. I. § 4. C. 17. Hptst. VI. § 50. n. 8. C. 451 f.

<sup>3</sup> Gregor de Valentia, l. c. P. III—VI. p. 1943—1970.

<sup>4</sup> Exod. 20, 3—5; 34, 14. Levit. 26, 1. Deut. 5, 6—10. Ps. 105, 35 ss. Isai. 1, 44. Jerem. 2, 16. Ezech. 6; 14. Hos. 8. Amos 2. Mich. 1.

göttlichen Majestät begangen wird<sup>1</sup>. Die schwersten Sünden, welche neben ihr überhaupt vorkommen können, werden mit ihr verglichen. Die vollkommene Abgötterei übertrifft extensiv die übrigen Arten, da sie den Unglauben, die Apostasie vom Glauben, einschließt, während die nicht vollkommene und simulirte Abgötterei intensiv in höherm Grade sündhaft sind, da ihnen die Unwissenheit als mildernder Umstand nicht zur Seite ist<sup>2</sup>. — Auch die interpretative Abgötterei schließt vom Himmelreich aus.

## § 90. Die Wahrsagerei.

45. Wahrsagerei (*divinatio*) ist jene Sünde des Aberglaubens, in welcher eitle und unerlaubte Mittel angewendet werden, um Verborgenes und Künftiges, dessen Erkenntniß ausschließlich der Unwissenheit Gottes zukommt, zu erforschen und mitzutheilen. Die Mittel, die hier gebraucht werden, bestehen in der Hülfe des bösen Feindes, der entweder ausdrücklich darum angerufen oder stillschweigend als Helfer zugelassen wird, da er sich, ohne besonders gerufen zu werden, heranzudrängen und geltend zu machen sucht, um die Menschen zu umstricken und zu verderben.

Der katholische Glaube belehrt uns, daß die abgefallenen Engel ihre übernatürliche Begabung durch die Sünde verloren, ihre natürlichen Kräfte dagegen beibehielten, die sie, soweit es die göttliche Vorsehung zuläßt, in mancherlei Form zum Verderben des Menschen gebrauchen können. Sie besitzen schon von ihrer Schöpfung her im Vergleich mit den Menschen eine höhere natürliche Erkenntnißkraft, die sie, Jeder für sich, in einer vieltausendjährigen Erfahrung, die sie machten, erproben konnten. Sie erkennen, was nach den Gesetzen der Natur in nothwendiger Weise erfolgt, viel besser und sicherer als die Menschen, da sie allgemeiner und vollkommener den Kausalnexus, die Art des Geschehens einsehen, die Wirkungen, die sich bilden, bemerken; sie erkennen Verborgenes, insgeheim Vollbrachtes, wenn es nur irgendwie äußerlich vollbracht wird und ihnen zugänglich ist, wie geheime Diebstähle, Sünden, die das Dunkel der Nacht oder der Mangel von menschlichen Zeugen dem Mitwissen der Menschen entzieht; durch die ihnen mögliche schnelle Bewegung von einem Ort zum andern vermögen sie in verhältnißmäßig

<sup>1</sup> *Isai.* 42, 8. *Ego Dominus, hoc est nomen meum: gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus.* 48, 11.

<sup>2</sup> *S. Thom.*, I. c. a. 3. corp.

kurzer Zeit von dem Mittheilung zu machen, was in weiter Entfernung vor sich geht; sie erkennen ihre eigenen Pläne, die sie entwerfen und vereinzelt für sich oder mit vereinter Kraft unter Zulassung Gottes ausführen wollen; sie können selbst von den künftigen Handlungen freier Wesen eine Konjekaturalerkenntniß sich bilden, indem sie aus bestimmten äußeren Handlungen mit muthmaßlicher Wahrscheinlichkeit auf ihre freien Entschlüsse eine Konjektur machen oder mit Zuhülfenahme ihrer Beobachtungen und Erfahrungen in Millionen ähnlichen Fällen Analogieschlüsse ziehen. Gott kann ihnen durch seine Engel Mittheilungen machen. Einzelnes können sie der göttlichen Offenbarung, ihren Weissagungen entnehmen. Dagegen sind ihnen unbekannt und verschlossen die Gedanken der freien Wesen, ihre freien oder bedingtfreien Handlungen, welche noch der Zukunft angehören, die ausschließlich von Gott geschaut und von ihm durch das Charisma der Prophetie den Menschen geoffenbart und mitgetheilt werden können. Was die gefallenen Engel wissen, und mehr wissen, als die Menschen, das können sie Anderen, auch den Menschen, welche mit ihnen irgendwie im Verkehr sind, mittheilen. Uebrigens ist daran von vorneherein festzuhalten, daß sie lügen und dadurch die Menschen täuschen und beschädigen wollen. Wenn sie vor ihnen auch Wahres aussagen und mittheilen, so verkünden sie ihnen dieses nicht in der Absicht, sie zu belehren oder ihnen zu nützen, sondern suchen sie zu veranlassen, auch Falsches, das sie zu ihrem Verderben mittheilen, zu glauben, und ihnen dadurch zu schaden. Aus diesem Grund verbot der göttliche Heiland den unreinen Geistern, welche von ihm Wahres aussagten, zu reden<sup>1</sup>. Nicht jedes Forschen nach Erkenntnissen durch Hülfe des bösen Feindes begründet die Sünde der abergläubischen Wahrsagerei. Wer von ihm nur erfahren wollte, was derselbe auf natürliche Weise erkennt, beginge sie dadurch noch nicht. Der göttliche Heiland fragte den Teufel, der von einem Menschen Besitz ergriffen hatte, um seinen Namen<sup>2</sup>. Bei der Vornahme des feierlichen Exorcismus werden vom Exorcisten nach Vorschrift des *Rituale Romanum* an den Besessenen, beziehungsweise den Teufel, der in ihm thätig ist, verschiedene Fragen gerichtet<sup>3</sup>, ohne daß deswegen Wahrsagerei vorliegt. Es kann allerdings das Forschen nach dem, was der böse Feind natürlich erkennt, einen sündhaften Charakter annehmen als unerlaubter Verkehr mit ihm;

<sup>1</sup> Marc. 1, 24. 25; 3. 11. 12.      <sup>2</sup> Marc. 5, 9.

<sup>3</sup> Rit. Rom. p. 326. siehe Hptst. V. § 48. n. 44.

allein eine derartige Sünde ist nicht unter allen Verhältnissen auch schon als Wahrsagerei zu bezeichnen. Nur wenn Jemand durch Hülfe des bösen Feindes das sicher erforschen will, was einzig und allein Gott weiß, Satan aber auf keine Weise mit Bestimmtheit wissen kann, macht er sich dieser Sünde der abergläubischen Wahrsagerei schuldig <sup>1</sup>.

46. Je nachdem zum Zweck der Wahrsagerei der böse Feind ausdrücklich oder stillschweigend angerufen wird, unterscheidet man zwei Arten von Sünden.

Zur ersten Art gehören folgende neun Sünden: 1. der Gebrauch von Prästigten, d. i. von Teufelerserscheinungen, in denen der böse Feind in einem wirklichen Leibe, den er annimmt, oder in Folge blinder Wirkung auf die äußeren Sinne, als Gesicht, Gehör u. s. w., oder auf den inneren Sinn mit oder ohne Entrückung von den äußeren Sinnen, vor den Menschen erscheint, um mit ihnen zu verkehren und ihnen seine Dienste anzubieten; 2. die Oniromantie, in der man in Träumen Belehrung über Verborgenes zum Zweck der Wahrsagerei vom bösen Feind erwartet oder die so erhaltene Belehrung zur Regel seiner Handlungen macht <sup>2</sup>;

<sup>1</sup> *Gregor de Valentia*, l. c. P. III. p. 1977. Ad cognoscendum autem, utrum talis inquisitio ex daemone sit etiam superstitio, distinguendum est. Nam si ex daemone quis percontatur id, quod daemon naturaliter potest cognoscere, procul dubio non erit etiam superstitio: siquidem tunc non quaeritur cognitio, quae sit Dei propria. Talis est cognitio eventuum contingentium praeteritorum, qui consistunt in actibus exterioribus, ut furtum e. g. exterius. Item cognitio liberorum effectuum et futurorum conjecturalis, sed multo certior, quam homines possunt habere . . . Si autem quaeratur ex daemone cognitio certa futurorum contingentium aut cogitationum et affectionum humani cordis, tunc manifeste etiam erit superstitio. Nam procurabitur tunc cognitio occultorum absque ullo medio ordinario ad illam acquirendam sufficiente: quo pacto occultorum cognitio et manifestatio est propria Dei. Neque enim daemones naturaliter possunt cogitationes cordium et futura contingentia certo cognoscere.

<sup>2</sup> Die Träume haben eine innere oder äußere Ursache. Die innere Ursache ist entweder seelisch oder leiblich, je nachdem Gedanken oder Bilder der Seele oder die Disposition des Leibes, seine Gesundheit oder Krankheit, sein Temperament, die Fülle oder Leere des Magens u. s. w. auf ihr Entstehen Einfluß haben und sie verursachen. Die äußere Ursache ist körperlich oder geistig, je nachdem die äußere Körperwelt in nächster Umgebung oder in weiter Ferne (Gefirne), oder ein geistiges Wesen, Gott und seine Engel, oder der böse Feind sie hervorbringen. In Bezug auf die von Gott eingegebenen Träume heißt es: Num. 12, 6. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei vel per somnium loquar ad illum. Guten wie bösen Menschen können sie zu Theil werden; bald führen sie den Empfänger tiefer in die Pläne und Absichten der göttlichen Vorsehung ein und enthüllen ihm die Zukunft,

3. die Nekromantie<sup>1</sup>, in der angeblich die Seelen von Verstorbenen erscheinen und auf Fragen Antwort ertheilen, indem der böse Feind die Verstorbenen nachahmt, zur Täuschung derjenigen, die sie befragen (Spiritismus)<sup>2</sup>. Hierher ist die Kraniomantie zu rechnen, die darin besteht, daß der böse Feind durch einen Todtenschädel Antworten ertheilt, sowie das Orakel, in dem er durch leblose Bilber redet; 4. der Pythionismus, in dem lebende Personen, welche vom bösen Feind bezaubert sind, über die Zukunft und Verborgenes befragt werden<sup>3</sup>;

halb enthalten sie, was er oder Andere, an die er gesendet wird, zu thun haben u. s. w., bald ist ihr Inhalt für sich klar und leicht verständlich, bald erscheint ihr Sinn mehr oder weniger dunkel und geheimnißvoll; stets sind sie wahr und ermuntern zum Guten. Die Behauptung Einzelner, von Gott kommen keine Träume, weil er sich mit so kleinlichen Dingen, wie die Träume sind, nicht befassen könne, widerspricht der heiligen Schrift, welche eine Reihe von Gott eingegebener Träume im alten und neuen Bunde berichtet (*Genes.* 20, 3; 37, 5—9; *Jud.* 7, 13. *Dan.* 2, 4. *Matth.* 1, 20; 2, 12. 13. 19.), dem Zeugniß der Kirchengeschichte, sowie der Erfahrung. — Der böse Feind kann auf die Phantasie des Menschen, wie im wachen Zustand, so im Schlafe einwirken, sie aufregen und ansprechen, ihr Bilder und Vorstellungen vorführen und sie zu einem Traum gestalten. Solche Träume enthalten Unwahres oder Wahres zum Zwecke der Täuschung, suchen zum Bösen zu verleiten, lassen Unruhe, Bekommenheit und Verwirrung des Geistes nach sich, machen lau, träg, langsam im Dienste Gottes und unaufgelegt dazu. Wer solche Träume begehrt, ihnen glaubt und nach ihnen sein Leben einrichtet, begeht die Sünde der Wahrsagerei mit ausdrücklichem oder stillschweigendem Bunde mit dem Teufel.

Würde Jemand darüber im Zweifel sein, ob ein Traum von Gott oder dem bösen Feind ist, dann dürfte er ihm nicht glauben und nicht folgen, nach *Eccli.* 34, 6. 7. Nisi ab Altissimo fuerit emissa visitatio, ne dederis in illis cor tuum; multos enim errare fecerunt somnia et exciderunt sperantes in illis. Träume, welche aus natürlichen inneren oder äußeren Ursachen entstehen, können dazu dienen, etwas, was auf natürliche Weise sich ergibt, daraus zu folgern; sie bieten in dieser Hinsicht dem Psychologen einiges Interesse oder dienen dem Arzte für die Diagnose einer Krankheit oder für die Behandlung des Patienten; aber sie sind ganz und gar ungeeignet, die freie Zukunft erkennen zu lassen oder als Motiv für die freien Handlungen zu dienen, *Levit.* 19, 26. Non augurabimini nec observabitis somnia. Cf. *S. Thom.*, 1. c. a. 6.

<sup>1</sup> *S. Thom.*, 1. c. a. 3. corp. Daemones expresse invocari solent . . quandoque per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et haec species vocatur necromantia, quia, ut dicit Isid. in lib. Etym. necron graece mortuum, mantia vero divinatio nuncupatur, quia quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere.

<sup>2</sup> *I. Reg.* 28, 7. ss. Ob Samuel auf Zulassung Gottes vor Saul wirklich erschien oder ob satanische Täuschung vorlag, darüber weichen die Anschauungen der Eregeten ab; cf. *S. Thom.*, 1. c. a. 4. ad 2.

<sup>3</sup> *Lessius*, 1. c. d. V. n. 25. Consuli potest 3. in suis prophetis, quos

5. die Geomantie; 6. die Hydromantie; 7. die Aeromantie; 8. die Pyromantie; 9. das Haruspicium, je nachdem vorausgegangener Verabredung gemäß durch Zeichen, welche an Gegenständen der sichtbaren Körperwelt, als Steinen, Metallen, Pflanzen, Spiegeln, Sieben, an dem in einem Becken stehenden Wasser, in der Luft, am Feuer, an den Eingeweiden der erschlagenen Opferthiere vom bösen Feinde hervorgebracht wurden, das Verborgene oder Zukünftige mitgetheilt und erforscht wird.

Zur zweiten Art, die begangen wird, wenn Jemand eitle und unzweckmäßige Mittel zur Erkenntniß des Verborgenen und Zukünftigen gebraucht, ohne ausdrücklich die Vermittlung des bösen Feindes anzurufen, werden zwei Klassen von Sünden gerechnet, von denen die erste Sünden, in denen Gegenstände, Verhältnisse, die unabhängig von unserm Willen vorliegen, zu Zwecken der Wahrsagerei mißbraucht werden, die zweite dagegen Sünden, in denen die eigenen Handlungen dem Zwecke der Wahrsagerei dienlich gemacht werden sollen, in sich schließt.

Zur ersten Klasse werden gezählt: die Geburtsstellerei (genethliologia), ein Theil der Astrologie, wobei aus der Stellung der Gestirne, Planeten u. s. w. zur Zeit der Geburt auf das künftige Leben des Neugeborenen eine Berechnung angestellt wird; das Hören auf das Geschrei der Vögel (augurium aus audire garritum), das Sehen auf ihren Flug (auspicium), das Omen, indem zufällige Aeußerungen von Menschen, ihr Niesen im Sinn der Wahrsagerei ausgelegt werden; die Traumdeuterei (oniromantia), die Physiognomie, die Spatulamantie, die Chiromantie, Metoposkopsie, Notomantie. Der zweiten Klasse werden die verschiedenen Arten des Looswerfens, das Bleigießen, das Würfelspiel, das zufällige Oeffnen eines Buches und Lesen der ersten in die Augen fallenden Stelle desselben zugetheilt.

Die Art Wahrsagerei, welche auf der ausdrücklichen Anrufung des bösen Feindes beruht, ist als solche leicht zu erkennen, es mag die Anrufung in Worten oder in Werken vollbracht werden, d. h. durch Anwendung solcher Zeichen, von denen dem Handelnden bekannt ist, daß sich ihrer der böse Feind zu Zwecken der Wahrsagerei bedient. Ebenso ist leicht erkennbar, daß sie ex genere suo toto eine schwere Sünde sei, die wenigstens unter den Gläubigen, die so oft vor dem Verkehr mit

---

ipse possidet, qui vocantur pythonici et pythonissae et ἑγχαστρίμωδοι, et tunc respondere consuevit per umbilicum vel per partes pudendas (dignum sane os tali numine), ut docet Origenes in lib. VII. contra Celsum in principio.

dem bösen Feind gewarnt worden, wegen Unwissenheit nie zu einer läßlichen Sünde abgemindert wird. Sie ist eine Todsünde, weil sie einen ausdrücklichen Verkehr mit dem bösen Feind, welcher der beständige Feind Gottes und der Menschen ist, einschließt<sup>1</sup>; weil überdies in ihr dem bösen Feinde beigelegt und von ihm erwartet wird, was nur Gott zukommt, was einer Gotteslästerung gleichkommt; und weil sie außerdem häufig mit anderen schweren Sünden, formeller Häresie, Apostasie vom Glauben, Bund mit dem bösen Feind und Verzicht auf Christus und seine Erlösung, Teufelsanbetung, verschiedenen Sakrilegien, Ehrgeiz, Heuchelei verbunden ist.

Schwieriger ist es, in einzelnen Fällen die Art von Wahrsagerei zu konstatiren, welche eine stillschweigende Anrufung des bösen Feindes zu ihrer Voraussetzung hat. Die Intention des Handelnden, die Art der Erkenntniß, die er anstrebt, und die Mittel, die er zu diesem Zweck gebraucht, sind zu berücksichtigen. Wer eine an sich nichtige oder lächer-

<sup>1</sup> *Lessius*, l. c. n. 27. Petes, quale peccatum sit in hac prima specie divinationis. Respondeo in omnibus modis hujus speciei esse grave peccatum mortiferum. Primo propter expressam societatem cum daemone, quae per se grave crimen est ob duas causas. Prior est, quia est societas et amicitia cum professo et perpetuo hoste Dei; ac proinde redundat in injuriam et contemptum Dei (sicut in republica societas et commercium cum hoste principis est crimen laesae majestatis), maxime cum omne studium diaboli in omnibus actionibus sit, honorem Dei obscurare et animas perdere. Itaque cum a diabolo opem petis, perinde facis atque si opem petas ab hoste principis et reipublicae, qui in ea ipsa ope ferenda conetur te perdere et principi contumeliam facere. Altera est, quia exponit se periculo apostasiae a Deo et damnationis aeternae. Facile enim diabolus Deo permittente hominem, qui societatem ipsius flagitat, suis artibus a Deo avertit sibi obstringit, ita ut raro contingat elabi, ut experientia docet. Tanta est enim ipsius potentia, tam multiplex nocendi artificium, ut, nisi Deus sua benignitate illum coërceret, facile totum mundum brevi tempore sit perversurus: qui autem societatem cum illo petit, ingratus est in hanc Dei benignitatem: unde meretur, ut Deus permittat ipsum tyrannidi illius subiaci. Unde bene dixit Cajetanus q. 15. a. 4., quod, sicut consuetudo cum angelis in hac vita est inchoatio quaedam aeternae beatitudinis, ita commercium cum daemonibus est initium quoddam aeternae damnationis, cujus etiam signum est foeditas, miseria et horridus vultus eorum, qui ipsis obstricti sunt. Itaque omne commercium cum diabolo sacrilegum est et religioni adversum, quia contra fidem et honorem Deo debitum, qui postulat, ne cum hoste tractemus. Est etiam ex parte superstitiosum, tum quia periculum apostasiae et superstitionis, qua diabolus pro Deo colatur, continet; tum quia plerumque cum eo tamquam cum numine quodam agitur. Hinc prohibetur haec societas multis locis in scripturis, *Lev.* 19. *Deut.* 18. *Eccli.* 34. et alibi et *Lev.* 20. divini jubentur interfici. Etc.

liche, in keiner Weise nützliche Sache nicht im Ernste, sondern aus Scherz oder Eitelkeit erforschen wollte, oder wer sich bei Erforschung einer an sich nützlichen Sache der rechten Mittel bedienen wollte, die geeigneten Aufschlüsse von Gott und seiner Vorsehung erwarten würde, dessen Gesinnung müßte von Wahrsagerei freigesprochen werden. Auf diese Weise ist es erklärlich, wie in einzelnen Fällen der Gebrauch des Looswerfens gestattet ist, um Verborgenes zu erforschen<sup>1</sup>, wenn nämlich zu seiner Anwendung ein göttlicher Auftrag vorliegt<sup>2</sup>; wenn dadurch Güter unter Mehrere vertheilt werden sollen; wenn nach gegenseitigem Uebereinkommen der Parteien ein Rechtsstreit beendet werden kann (*sortes divisoriae*)<sup>3</sup>; oder wenn in Bezug auf das, was zu thun ist, die Entscheidung von Gott erwartet wird (*sortes consultoriae*)<sup>4</sup>. Wer dagegen eine Sache in ernster Weise erkennen will, ohne dieses von der Eingebung und Mittheilung Gottes zu erwarten, sondern durch den Gebrauch eitler, unzweckmäßiger Mittel sich verschaffen will, dessen Intention ist von der Schuld der Wahrsagerei nicht freizusprechen. — Die in der Wahrsagerei angestrebte oder mitgetheilte Erkenntniß muß als gewisse ausgegeben oder mindestens mit größerer Zuversicht vorgetragen werden, als die gebrauchten Mittel es erschließen lassen. Wer dagegen aus den angewendeten Mitteln eine unsichere, bloß wahrscheinliche Erkenntniß, eine einfache Konjektur, wie sie die natürlichen Mittel nahelegen, gewinnen will oder zu besitzen vorgibt, macht sich der Wahrsagerei nicht schuldig. — Hinsichtlich der Ursachen und Mittel, durch deren Gebrauch eine Erkenntniß erlangt wird, ist zu prüfen, ob vernünftiger Weise ein natürlicher Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung sich annehmen läßt oder bestritten werden muß; nur im letztern, nicht im erstern Fall ist die Annahme der Wahrsagerei berechtigt.

Auch diese Art von Wahrsagerei ist eine schwere Sünde *ex toto genere suo*; sie kann indessen, wenn Unwissenheit einwirkt, eine bloß läßliche Sünde werden, vorausgesetzt, daß dieselbe nicht affectirt und faul ist, d. h. unter den vorhandenen Umständen leicht überwunden und abgelegt werden konnte.

<sup>1</sup> *Prov.* 16, 33. *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur.*

<sup>2</sup> *Jos.* 7, 14. 15. ss. *I. Reg.* 10, 20. 21; 14, 42. *Jon.* 1, 7. *Act.* 1, 26.

<sup>3</sup> *Prov.* 18, 18. *Contradictiones comprimit sors et inter potentes quoque dijudicat.*

<sup>4</sup> *Genes.* 24, 14. *I. Reg.* 14, 8—10.



## § 91. Die eitle Observation und die Zauberei.

48. Während in der Wahrsagerei spezielle Erkenntnisse, die nur Gott besitzt und mittheilen kann, durch Hülfe des bösen Feindes erworben und verbreitet werden sollen, dient die eitle Observation dazu, mit Hülfe des bösen Feindes Güter und Bequemlichkeiten des Leibes, wie Gesundheit, langes Leben zu erwerben und Unglück von ihm fernzuhalten, die Seele mit einer Universalwissenschaft oder ähnlichen Ererungenschaften zu bereichern u. s. w., überhaupt dem Menschen das zu verschaffen, worüber ausschließlich die göttliche Vorsehung zu verfügen sich vorbehalten hat. Wie bei der Wahrsagerei, kommen bei der eitlen Observation Mittel zur Anwendung, welche in sich unnütz und für die beabsichtigten Zwecke ungeeignet sind.

49. Man unterscheidet, wie die Wahrsagerei, so auch die eitle Observation in eine solche, welche die ausdrückliche Anrufung des bösen Feindes, und in eine solche, welche dessen stillschweigende Anrufung voraussetzt.

Bei der ersten Art der Observation erfährt der Mensch von dem bösen Feind, den er angerufen und mit dem er in Verkehr getreten, welche Mittel er zu gebrauchen habe, um bestimmte Wirkungen zu erzielen, sei es, daß er ihm natürliche Kräfte, die in den Dingen vorhanden sind und den übrigen Menschen unbekannt blieben, offenbart, sei es, daß er ihm ein Zeichen bestimmt, bei dessen Sehung er thätig eingreift, um verabredete Wirkungen herzustellen.

Ueverbietet die in der eitlen Observation intendirte Wirkung die natürliche Kraft des vom bösen Feind angegebenen Mediums oder die natürliche Macht des bösen Feindes selbst in keiner Weise, dann liegt wohl ein schwer-sündhafter Verkehr mit dem bösen Feinde vor, aber es mangelt ihm die Eigenschaft des Aberglaubens, z. B. eine einfache Leibliche Heilung. Uebertrifft dagegen der in der eitlen Observation erwartete Erfolg nicht bloß die natürliche Kraft des hierfür verwendeten Mediums, sondern auch jene des bösen Feindes, so daß er nur durch Gottes Allmacht hergestellt werden könnte, dann liegt außer dem sündhaften und verbrecherischen Verkehr mit dem bösen Feinde der offenbarste Aberglaube vor. Dahin gehört die durch die ars notoria erwartete Eingießung einer Wissenschaft, die man durch Fasten, durch Anblick bestimmter Figuren oder durch Anwendung anderer eitler, unwirksamer Mittel herstellen will — eine diabolische Nachäffung der von

Gott verliehenen Weisheit oder Inspiration (III. Röm. 3, 10—12. Luc. 24, 49).

In der zweiten Art eitler Observation, die ein weites Gebiet einschließt, lassen sich mit Berücksichtigung der eitlen, für bestimmte Erfolge angewendeten Medien drei Klassen unterscheiden. Zur ersten Klasse gehören solche eitle Observationen, in denen man durch Anwendung unzweckmäßiger Medien ein bevorstehendes Glück oder Unglück vorauserkennen will und sein Benehmen so einrichtet, daß mit Vermeidung des Unglückes das erwartete Glück erlangt werden soll<sup>1</sup>. Sie berühren sich nahe mit jener Art Wahrsagerei, welche unabhängig vom eigenen Willen Gegebenes zu ihren Zwecken mißbraucht, unterscheiden sich aber von ihr dadurch, daß sie nicht so fast eine Erkenntniß vermitteln, sondern das Handeln beeinflussen und leiten (*observatio eventuum*). Zur zweiten Klasse zählen mündliche, geschriebene oder am Halse getragene Gebete, deren Erhörung nur von Gott erwartet werden kann, die aber unter Umständen gebraucht werden, die erkennen lassen, daß man ihre Gewährung nicht von Gott, sondern vom bösen Feinde erhofft: so wenn sie wenigstens *implicite* an ihn gerichtet werden; wenn Unbekanntes und Ungeeignetes in ihnen enthalten ist; wenn unbekannte Buchstaben in ihrer Schrift Verwendung fanden oder beigelegt wurden; wenn sie Unwahres, Apokryphes, Unsicheres auslagen; wenn ihre Wirksamkeit ausschließlich von der Art, sie zu schreiben oder zu beten, abhängig gemacht wird; oder wenn der Erfolg, um den gebetet wird, eine ganz indifferente Sache ist. Der dritten Klasse werden Observationen zugetheilt, in denen natürliche Ursachen zu Wirkungen, welche nach dem uns bekannten Kausalnexus aus ihnen nicht hervorgehen können, der Art angewendet werden, daß wir einen sichern Schluß machen können, es intercedire hiebei diabolischer Einfluß.

Allerdings berechtigt ein Mißverhältniß, das zwischen Ursache und Wirkung hervortritt, oder ein Erfolg, welcher durch die Schnelligkeit seines Eintrittes, durch die Dauer seiner Erscheinung überrascht, ebenso wenig, als der Mangel der Erkenntniß des Kausalnexus, sofort zur Annahme eines diabolischen Einflusses, der eine abergläubische Observation zur Grundlage hat.

Denn es könnte ein solcher Erfolg auf natürliche Weise aus seiner

<sup>1</sup> *S. Thom.*, 1. c. a. 3. corp. et sed contra (*S. Augustinus*, de doctrina christiana, c. 20.).

Ursache hervorgegangen sein, da wir noch keineswegs, ungeachtet der Fortschritte in den Naturwissenschaften, alle Kräfte der Natur erkennen; er hätte überdieß durch Vermittlung eines guten Engels oder eines Menschen, der ein Charisma besitzt, das in seinem Träger nicht nothwendig den Gnadenstand voraussetzt, hergestellt werden können. Selbst wenn das, was als eitle Observation in Untersuchung kommt, offenbar einem schlechten Zwecke dient, so ist dadurch nur der Schluß berechtigt, daß es nicht von Gott angeregt war und wegen des schlechten Zweckes sittlich schlecht ist, nicht aber, daß es zugleich diabolischen Verkehr und Aberglauben nothwendig einschließt.

Wenn dagegen in der Art und Weise, wie das Mittel zum Zweck angewendet wird, offenbar Eitles und Abergläubisches unterläuft, der böse Feind genannt, ein Umstand beigelegt wird, der einer Anrufung desselben gleichkommt; wenn die Ursache, die im gegebenen Fall für eine außerordentliche Wirkung in Thätigkeit gesetzt wird, nicht so fast die Bedeutung einer *causa efficiens*, als vielmehr die eines Zeichens hat, aber als solches nicht von Jesus Christus oder seiner Kirche angeordnet wurde, um bestimmte Erfolge zu bewirken; wenn endlich die Wirkung derartig ist, daß sie auf eine persönliche Ursache, die aber nicht die göttliche oder die eines Engels sein kann, zurückgeführt werden muß: dann ist der Schluß, es liege zum Mindesten eine stillschweigende Anrufung des bösen Feindes, ein indirekter Verkehr mit ihm vor, wohl begründet.

50. Die Sünde, welche durch eitle Observation begangen wird, ist *ex toto genere suo* als schwere Sünde zu betrachten. Nur wenn Unwissenheit, die nicht affektirt oder faul ist, entschuldigt, oder mehr aus Leichtsinne, denn aus Ernst gehandelt wird, ist eine läßliche Sünde anzunehmen.

51. Zauberei oder Magie im Allgemeinen ist die Kunst, etwas hervorzubringen, was Staunen erregt, weil es selten geschieht und eine der Mehrzahl unbekannte oder verborgene Ursache hat. Was einfach Staunen erregt (*mirum, admirabile*), ist mit dem Wunder (*miraculum*), das eine göttliche Kausalität, die unmittelbar den Erfolg setzt, erfordert, nicht zu identifiziren.

52. Die Zauberei wird als natürliche und abergläubische oder diabolische unterschieden. Die natürliche Zauberei ist jene, in welcher auffallende, Bewunderung erregende Wirkungen durch den Gebrauch bloß natürlicher Kräfte erzielt werden, z. B. durch Geschwindigkeit, durch





~~3 12072~~

BX1758  
.W78

③

1478563

UNIVERSITY OF CHICAGO



57 884 721

